المركز القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة

جون هرمان راندال

تكوين العقل الحديث

ترجمة
جورج طعمه

مراجعة
برهان دجاني

تقديم
محمد حسين هيكل

تصدير
حسن طلب



الجزء الثانى

ميراث الترجمة

2225



جعل راندال نقطة البدء فى بحثه عن تكوين العقل الحديث ما وقع فى القرن الثانى عشر المسيحى فى أوروبا، وما كان للكنيسة الكاثوليكية يومئذ من سلطان، وكيف أدت نظم الإقطاع فى القرون الوسطى إلى نضال بين الكنيسة والإقطاع يشبه النضال بين الكنيسة والدولة فى العصر الحديث، وكيف تمخضت أحداث ذلك العهد عن حركة الإصلاح البرونستنتية التى قام بها لوثر وكلفن وكوسوث، ثم كيف تطور التفكير الأوروبى، أو التفكير الغربى إن شئت، فيما تلا ذلك من القرون فكان لتطوره أثره فى السياسة، وفى الاجتماع، وفى البحث العلمى المستقل عن الدين، مما انتهى إلى التفكير الغربى الحديث المتأثر بالاتجاه العلمى، وما نشأ عن هذا التفكير من بعث فى الحياة الاقتصادية ومن تغلب الغرب على أقطار الأرض المختلفة ونشره الأفكار التى ابتكرها العلم الحديث فى هذه الأقطار.

تصميم الغلاف: عبد الحكيم صالح

تكوين العقل الحديث

الجزء الثانى

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور

إشراف: كاميليا صبحى

سلسلة ميراث الترجمة
المشرف على السلسلة: مصطفى لبيب

- العدد: 2225
- تكوين العقل الحديث: الجزء الثانى
- جون هرمان راندال
- جورج طعمه
- برهان دجانى
- محمد حسين هيكل
- حسن طلب
- 2013

هذه ترجمة كتاب:

The Making of the Modern Mind
By: John Herman Randall

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524 Fax: 27354554

تكوين العقل الحديث

الجزء الثانى

تأليف: جون هرمان راندال
ترجمة: جورج طعمه
مراجعة: برهان دجانى
تقديم: محمد حسين هيكل
تصدير: حسن طلب



2013

راندال، چون هرمان، .... ـ ١٨٩٩ .
تكوين العقل الحديث/ چون هرمان راندال:
ترجمة: چورچ طعمه؛ مراجعة: برهان دجانى
تقديم: محمد حسين هيكل. ـ القاهرة : الهيئة
المصرية العامة للكتاب٢٠١٢.
٤٧٢ ص: ٢٤سم.
تدمك ٩ ٠٢٤ ٤٤٨ ٩٧٧ ٩٧٨
١ ـ الفلسفة العقلية.
٢ ـ الفلسفة ـ نظريات.
أ ـ طعمه، چورچ. (مترجم)
ب ـ دجانى، برهان، (مراجع)
ج ـ الدكتور هيكل، محمد بن حسين سالم هيكل،
١٨٨٨ ـ ١٩٥٦. (مقدم)
رقم الإيداع بدار الكتب ١٥٨٠٠/ ٢٠١٢
I. S. B. N 978 - 977 - 448 - 024 - 9
ديوى ١٤٩.٧

جون هرمان راندال

تكوين العقل الحديث

ترجمة
الدكتور جورج طعمه

مراجعة
برهان دجاني

تقديم
الدكتور محمد حسين هيكل

المسهمون في هذا الكتاب

جون هرمان راندال

نال شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة كولومبيا ، ومنذ سنة ١٩٢٠ وهو يدرّس الفلسفة في الجامعة المذكورة . وللمؤلف العديد من الكتب .

الدكتور جورج طعمه

نال شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة جورج تاون . كان أستاذاً في جامعة دمشق وفي الجامعة الأمريكية في بيروت ، كما عمل لفترة طويلة في وزارة الخارجية السورية ، وتولى وزارة الاقتصاد في الجمهورية العربية السورية . له العديد من الكتب المؤلفة والمترجمة .

برهان دجاني

نال شهادة ماجستير في الاقتصاد من الجامعة الأمريكية في بيروت ، وهو يعمل الآن أستاذاً لمادة التجارة في الجامعة المذكورة ، وكذلك سكرتيراً دائماً لمؤتمر الغرف التجارية والصناعية والزراعية العربية . له العديد من الكتب المؤلفة والمترجمة .

الدكتور محمد حسين هيكل

الكاتب المصري الشهير . شغل منصب وزير التربية والتعليم أكثر من مرة ، وله مؤلفات عديدة معروفة أشهرها كتاب « محمد » .

الكتاب الرابع

عالم متغير - الأفكار والآمال في السنوات المائة الأخيرة

١٦ الحركة الرومانطيقية تقف في وجه عصر العقل

الأساس الاجتماعي للتعقد والتبدل الفكريين والحاجة الى تنظيمه

من الجائز أن تجد في القرن الثامن عشر مجموعة من المعتقدات والمثل العليا محددة تحديداً واضحاً ، ومنسجمة ، ومصنفة تصنيفاً منظماً ، وحائزة على رضى الاكثرية الساحقة من المفكرين باختلاف طبقاتهم . وتاريخ الفكر في ذلك العصر هو ، بالدرجة الاولى ، تاريخ انتشار طريقة العلم النيوتوني وأهدافه الى كل ميدان من ميادين الاهتمام البشري . صحيح أن ثقافة ذلك العصر ، شأن اي دور آخر من ادوار تاريخ الغرب المتبدل باستمرار ، كانت لا تزال مثقلة بالماضي المستديم ، وحبلى بالمستقبل . حتى انه لم يكن من المستغرب ان يجد المغرمون بالتتبع بذور جميع ما بلغناه فيما بعد من نمو تنور براعمه بين صفوف الاشجار المشذبة المرتبة في رياض عصر « التنوير » . ولقد أشار العقلاء بحق الى ان المدينة السماوية التي كان يعبدها فلاسفة القرن الثامن عشر بل وحتى العقل الذي مجدوه ، كانا يشدانهم الى التقاليد الكلاسيكية العريقة للعصور الماضية اكثر جداً مما يربطانهم بنزعات الحاضر اللاعقلية المتعددة الجوانب ، واكثر مما يصلانهم بالمطهر الارضي الذي نرنو اليـه بوقار . الا اننا رغم ذلك نستطيع ان نتبين من خلال تفكير عصر « التنوير » وآماله نموذجاً مميزاً له يزداد وضوحاً بمقدار

ما يتراجع الى الوراء ما كنا نحسبه تراثاً خالداً . ولقد كان يعوقنا عن رؤيته انصرافنا الى ما ينبغي لنا عمله من اجل مواجهة مشاكلنا الخاصة .

لكن من العسير ان نجد في التساؤل المستمر والتحري ، اللذين يطبعان بطابعهما جهود البشر الفكرية منذ هاتيك الايام ، أية صورة واضحة كهذه . ذلك لان البشر في اعقاب ثورات الطبقة المتوسطة لم يخفقوا في الوصول الى اتفاق حول العقائد الاساسية فحسب ، بل من العسير علينا ان نلمح لديهم أي اتجاه نحو التطور ولو كان بسيطاً حتى في الميادين الخاصة . فالقرن الماضي يشبه من عدة وجوه تلك الاجيال الانتقالية التي حولت عالم القرون الوسطى وعقلها الى عالم عصر « التنوير » وعقله . وذلك بالرغم من اننا طبعاً ، لاقتناعنا اليوم بأن المشاكل التي نواجهها هي أخطر المشاكل التي واجهها الجنس البشري على الاطلاق ، نرى الدور الذي خلق لنا هذه المشاكل ثورياً اكثر بكثير مما كان عليه فعلاً . ففي هذه السنة (١٩٤٠) يتنبأ الأذكياء بأنه عما قريب سيختفي من اوروبا ما يشبه من بعيد الحضارة والثقافة اللتين عرفناهما منذ قرنين . وحتى الاشخاص الابعد نظراً والاوسع أفقاً قد أذاعوا في السنوات الاخيرة الاعتقاد بأن عصر التحرر « الليبرالية » وعصر « الرأسمالية » هما على وشك الزوال . ونحن اذا كنا نفهم من عصر « التحرر » انجيل الثورة الفرنسية ومذاهب علماء الاقتصاد السياسي الكلاسيكي ، ونعني « بالرأسمالية » التنظيمات الاقتصادية في اواخر القرن التاسع عشر التي دخلت في نظريتنا الاقتصادية ، فان هذا الحكم يبدو صحيحاً ، ويصدق حتى على بلادنا . ولكن بالرغم من المناهج المتحمسة التي أعددناها لمواجهة الازمة الحاضرة ، فليس بامكاننا أن نعرف بالتأكيد الشكل او الاشكال التي سيتخذها تنظيم المجتمع الصناعي في آخر الامر . بل من الاصعب علينا ان نتنبأ عن طبيعة التركيب الفكري الجديد ، ان صح لنا ان نتوقع الوصول من جديد ، فيما عدا أيام الازمات القصيرة ، الى أية جملة من المعارف والعقائد الموحدة كتلك التي نجد مثلها في كل من القرنين الثالث عشر والثامن عشر .

لهذا يتعذر جداً ان نميز في السنوات المائة الاخيرة بين الهام من الاتجاهات والعابر من التيارات التي جاءت كرد فعل أو ثورة او تسوية . ان مضي عشر سنوات أخرى في توضيح الاتجاهات التي يقدر لها أن تقبل في المستقبل قد يؤدي الى تكوين رأي جديد تماماً حول ما كان هاماً في القرن التاسع عشر . وانما يمكننا على الاقل ان نطمع في تحليل تلك الحركات الفكرية والعملية التي خلقت لنا مشاكلنا الفكرية الحاضرة ، وفي فحص المشاكل الاساسية التي واجهها القرن التاسع عشر وعالجها ، فأدت بالناس الى صياغة الافكار التي خلفوها لنا . ان الصورة التي نملكها عن هذا التيه من الاتجاهات المتصارعة والتيارات المتعارضة التي كانت قائمة في القرن التاسع عشر ، هذه الصورة قلما تطمع في تحقيق تلك الوحدة التي نلاحظ مثلها في العهود التي نعرف نتائجها . لكن رغم ذلك نرى مجرى الحوادث يتجه بسرعة نحو الوحدة في صياغة المشاكل التي نشأت أخيراً والادوات الفكرية التي آلت الينا . ان الحلول التي ينبغي لنا اختيارها وواجبات الولاء المفروضة علينا قد أبرزت لنا جانباً كبيراً من تفكير القرن التاسع عشر ومن قيمه . فحيث كنا نجد تدخلاً كبيراً من جانب الميل الخاص والهوى الشخصي كلما أريد تعيين الهام من بين المسائل ، نجد هذه المسائل قد نمت وأصبحت ملحة الحاحاً أدى الى تركيز الاهتمام في تلك الافكار ذات الاهمية المستديمة ، والى تمييزها عن الافكار الزائلة .

وراء تعدد اتجاهات القرن التاسع عشر وتنوعها تكمن السرعة المتزايدة باستمرار التي كانت تطبع قوى التبدل الاجتماعي الاقتصادية . فالطبقة المتوسطة الظافرة ذاتها قد انقسمت الى عدة أقسام كما ان الكتلة الكبيرة المؤلفة من العمال الصناعيين قد انقسمت الى شيع لا حصر لها . وبدلاً من الطبقات البسيطة القليلة التي كان ينمو في أحضانها السكان الحضريون ، صار لدينا ، طوال عدة أجيال ، مجتمع منقسم الى عدد من الجماعات الخاصة ، لكل منها اهتماماتها ومثلها العليا الخاصة بها ، وكل منها نقيض

مع الجماعات الاخرى حول قضايا هامة . وجاءت القومية أيضاً لتتقاطع مع كل هذه الخطوط الاقتصادية وتولد انقسامات جديدة بين الناس ولتخلق تكتلات جديدة .

ان انقسام المجتمع الغربي بهذه الصورة الى العديد من الجماعات القليلة الانسجام قد بعث رد فعله الذي جاء قوياً في أوروبا . فمن الواضح أن نظام الدويلات ذات السيادة غير المسؤولة في حدودها الموروثة عن نظام اقتصادي أبسط ، تتناقض تناقضاً كلياً مع مقتضيات التكنولوجيا الحديثة وما تنطوي عليه من متطلبات وآمال . ومن الواضح كذلك ان تدفق التجارة والقوة الاقتصادية تدفقاً من دون عائق ، وهو العامل الوحيد الذي كان يحافظ على ذلك النظام ، كان قد زال ولم يكن من سبيل الى عودته . ولا شك أننا في الاحداث الضخمة التي تجري في أيامنا نشاهد المحاولات البسيطة الاولى التي تهدف الى تنظيم المجتمع الصناعي على اساس من المجموعات الاقليمية الكبيرة التي تخضع الى نوع من التوجيه والاشراف الموحد الذي لم يبق مقبولاً الى الآن على اعتباره اقتصاداً خاصاً بالحرب . ان النضال القائم في الوقت الحاضر ، والاعمال الوحشية الجارية ، تعيد الى أذهاننا بشكل قوي صورة عصر الحروب الدينية الذي تكونت فيه الدولة القومية ذات السيادة وتشكلت فيه المظاهر الرئيسية للنظام الرأسمالي الحديث في اول اشكاله . وما هذا سوى أعراض لثورة لا تقل عنفاً عن الثورات التي حدثت في ذلك العصر . انها نذير بموت نظام هرم ، والآلام التي ترافق ميلاد نظام جديد .

وعندما واجه الاوروبيون ضغط المشكلة الخطيرة – مشكلة تجنيد الجهود المشتركة لاعادة بناء المجتمع الصناعي ، فانهم لجأوا الى مجموعة متنوعة من العقائد الاجتماعية الموحدة العظيمة التي اختفت هي والشعور بالحاجة اليها ، منذ القرون الوسطى . ففي تلك البلاد التي لا تزال تدعى ، تلطفاً في التعبير ، حرة (liberal) او رأسمالية نجد أن التعقيد والتناقض في

أفكار الجماعات ومصالحها –وهو ما يدعوه نقادها بالبلبلة والفوضى والتشويش – قد أظهرت بوضوح حاجة المجتمع الصناعي الماسة الى مزيد من التنظيم والتكامل. وحتى في أمريكا ، التي بقيت حتى الآن بفضل مواردها المحلية الغنية وبفضل انعزالها النسبي بنجوة من أي ضغط كبير لادخال مزيد من الكفاءة الاجتماعية على نظامها الصناعي ، فانه يجب ان يكون واضحاً ان الاختيار الذي يتحتم اتخاذه ليس ما اذا كان ينبغي لنا أن ننظم حياتنا الاقتصادية واهدافنا أم لا ، بل ما هو نوع الرقابة الاجتماعية ولون العقائد الموحدة التي ينبغي ان نلجأ اليها ، لكيما نحيا مع التكنولوجيا الحديثة ومع أولئك الذين وقفوا من مطاليبها موقفاً فيه نصيب أكبر من الجدية والاهتمام. ويبدو ان مجال الاختيار على الاقل هو بالنسبة الينا أوسع مما ثبت انه كان ممكناً لأوروبا.

وكذلك العلم والفلسفة لم يظلا ، بتأثير من حركة القرن التاسع عشر ذاتها ، في نجوة من الانقسام الى عدة اتجاهات ومثل عليا متباينة. فالعلوم المختلفة التي كانت تحتضنها فلسفة واحدة أعني « الفلسفة الطبيعية » قد تفرقت واتجهت نحو أهداف بينها اختلاف مذكور. وبدلاً من بعض المبادىء والاتجاهات المشتركة المقبولة في الفلسفة من قبل جميع الناس ، انقلبت المحاولة التي كانت تهدف الى تكوين نظرة عامة عن العالم والى التمييز تمييزاً واضحاً بين الاشياء المفيدة للحياة الصالحة والاشياء الضارة بها ، انقلبت هذه المحاولة شيئاً فشيئاً فأصبحت مهمة جماعة من الناس بل مهمة فردية. فأنت واجد بين الاجيال التي سبقتنا فلسفات متباينة متنازعة ، بدلاً من فلسفة واسعة الانتشار معبرة عن نظر ومطامح عصر بكامله او جماعة بكاملها على الاقل. فالى جانب جميع الافكار والمثل العليا التي ولدت في العالم منذ أيام نيوتن ولوك بقيت جميع الافكار والمثل العليا القديمة. وقد أدى هذا الى محاولات كثيرة للوصول الى نوع من التوفيق بين العديد من الاتجاهات المتباينة التي يتألف منها محتوى العقل الحديث.

ومقابل السعي المتواصل المتلهف للوصول الى تنظيم اقتصادي وسياسي ، ارتفعت الاصوات منادية بنوع من التركيب الفكري الجديد الذي يستطيع أن يؤلف ما بين الآراء المتباينة المتحزبة لدى جماعاتنا المتنافسة ، واختصاصيينا الضيقي الأفق ، ويوحدها تحت راية مجموعة من القيم والمثل العليا الاجتماعية المشتركة العامة . ومن سوء الحظ أن العقائد الاجتماعية الموحدة التي كانت قد ظهرت في اوروبا استجابة لهذه الحاجة الماسة لا تقدم دليلاً كافياً على أن التركيب الفكري الجديد الذي قد يكون له حظ من القبول والتأثير ، هو تركيب يمكن ان يرضي عقلاً ألف الروح الحرة الطلقة التي طبعت الماضي القريب . فهذه العقائد تتصف بأنها سلبية ومتزمتة ، مانعة لا جامعة ، موجه بعضها توجيهاً مريراً ضد بعض . ثم انها تتخلى عن جزء كبير مما يؤثره الناس ويحبونه . لكن الاهم من كل ذلك انها لا تقدر حق القدر قيمة البحث العلمي الذي يعد العصب الحقيقي لمذهب التصنيع الذي ولدت لخدمته ، حتى يبدو بعيداً عن التصديق أن تتمكن من الاستمرار في شكلها الحالي رغم مقدرتنا على فهمها باعتبارها محاولات يائسة في أيام الازمة الحادة . انها أشبه بتلك الفلسفات اللاهوتية المتعصبة المتشددة في عهد الاصلاح الديني التي ألفت بين الناس ضد مؤسسات عالم القرون الوسطى الآخذ في الانهيار ، وذلك لانها ترجع الى الماضي الذي يودعه الناس لا الى ثقافة المجتمع الصناعي الجديدة التي تهيء لها التربة الملائمة على غير علم منها . وكتلك الفلسفات اللاهوتية ايضاً ، سوف تتسع فلسفاتنا الدنيوية وسيعاد تفسيرها ويزداد غناها كلما قلت حدة الضغط . ان الانجذاب الى مثل هذه المذاهب الاجتماعية المتزمتة المتعصبة في الوقت الحاضر ، ليس الا دليلاً آخر على الضغط الفظيع الذي يدفع الناس الى التضحية بجميع قيمهم الاخرى التي تعبوا كثيراً في بلوغها في سبيل الحاجة الى التنظيم الاجتماعي .

ومع ذلك يبدو من غير المحتمل أن يكون في وسع امريكا نفسها تجنب عقيدة اجتماعية اكثر وحدة مما كان ضرورياً في الأيام الأكثر رخاء التي

رافقت التوسع الاقتصادي المطلق العنان . ان البحث المتواصل الحديث في التقاليد الامريكية وفي المثل العليا الامريكية التاريخية ، الذي يتوج جهود عشرات السنين من البحث في النقد الذاتي الاجتماعي ، يبعث على الأمل بأن العقيدة الفكرية الموحدة التي سنصوغها ستكون أقدر على الحياة مع جوهر قيم ماضينا ، على الأقل ، مما يبدو ممكناً بالنسبة الى البلاد الاخرى . فبفضل ما يتوافر لدينا من اوضاع ملائمة هناك احتمال يجدر بنا النضال لتحقيقه ، وهو ان نتمكن ، بفضل الجهود الامريكية الرامية الى تنظيم صناعي ، من بناء عقيدة موحدة تكون شاملة لا مانعة ، خالصة من التعصب الاعمى والقومية المتطرفة ، تركز إيمانها بالطرائق النقدية في العلم والمعرفة لا بالشعارات الفارغة وبكره الجماعات الاخرى . وقد وضع المفكرون الامريكيون فعلاً الخطوط الكبرى لمثل هذه العقيدة الانسانية المستنيرة . ولم يحن الوقت بعد لنعرف ما اذا كان مقدراً لصيغهم الانتشار الكافي أم لا ، وما هي التدابير التي من شأنها ان تجعل تلك التربية السياسية ناجعة . لكن لما كان تحليلنا للفكر في السنوات المائة الاخيرة يقضي باصطفاء ما كان مهماً بين الافكار فان الاهتمام بمشكلة تحقيق مثل هذا الهدف هو الذي اتخذ معياراً للافكار .

اما الحكم العام الوحيد الذي يمكن اصداره على هذه الفترة دون تحد فهو ان كل ميدان من ميادين المعرفة والبحث كان يمر في نمو وتوسع سريعين . والمفهوم الوحيد الذي وافق عليه المفكرون من كل الالوان والبيئات هو ان العالم ، مهما يكن من باقي صفاته ، ليس شيئاً ثابتاً ولا ناجزاً ، بل هو نفسه ، في كليته وفي كل جزء من أجزائه ، في تبدل ونمو . ان هذا الحس العميق بأهمية الزمن ، بأهمية التبدل التاريخي ، الذي يشمل كل شيء ، من النجوم والذرات الى المجتمع والعقائد والمثل العليا البشرية ، لهو الجو الفكري المشترك في الازمنة الحديثة . اما الى أين يتجه نمو عالمنا الفلكي البشري ، وهل يصح دعوة هذا النمو تقدماً فمسألتان يختلف فيهما الناس جميعاً .

الا ان قليلاً منهم من يرتاب في وجود الصفة الاساسية اي صيغة التبدل مع الزمن . لذلك اذا جاز لنا النظر الى عالم القرن الثامن عشر باعتباره في اساسه نظام طبيعة أزلية ، حق لنا وصف الكون الذي عاش فيه الناس منذ ذلك العهد بأنه عالم نام ، للزمن فيه وللتبدلات الزمانية أهمية بالغة .

ان التحول الحديث في الاتجاه الفكري الذي جعل جيلنا نحن يتميز عن القرن التاسع عشر لم يكن سوى التأكيد على حقيقة النمو والتطور تأكيداً أقوى من ذي قبل . ان الحقائق الخالدة التي نمت حتى الجيل الماضي ، من هجمات المؤرخين وأصحاب مذهب التطور قد انتهى بها الامر ان آلت من آثار تاريخ بعض العصور او من تراث بعض الثقافات التاريخية . وأما الذي تحول تحولاً عميقاً فهو فكرتنا عن طبيعة النمو والتطور ذاتها . فالعناية الالهية التي كان يؤمن بها اصحاب مذهب التطور في القرن التاسع عشر ، والتي كانت تضمن تقدماً سهلاً تلقائياً خلال التطورات الجارية وتجعل من هذا التطور حرية تزداد اتساعاً من سابقة لأخرى ، هذه العناية الالهية قد مضت لتلحق بالمدينة السماوية التي كان القرن الثامن عشر يؤمن بها . اما نحن فنعلم الآن أن النمو ليس سهلاً ولا تلقائياً ، بل هو يقتضي عرقاً وكدحاً ودماً ودموعاً ، وصراعاً ونضالاً وعملاً شاقاً ، ويحتاج فضلاً عن ذلك كله الى اشد انواع الجهود البشرية ثباتاً ودواماً . كما نعلم ايضاً ان تنظيم شرائط الحرية اكثر مشقة . اننا لا ننظر الى أي نوع من انواع التقدم التي لا نزال في الوقت الحاضر نطمح اليها ، كما ننظر الى هبة من هبات السماء او التطور ، بل نعدها مسؤولية ملقاة على عاتق ذكاء الانسان وتخطيطه . وثقتنا في حسن عواقب اعمالنا اضعف كثيراً من ثقة آبائنا . ولكننا أشد اقتناعاً منهم بأن كل ما يتم يجب ان نتمه بأنفسنا . ان عالمنا البشري ينمو بأسرع من نموه في أي وقت مضى ، ولكن هذه الحقيقة بالذات هي التي تتحدانا الى توجيه هذا النمو وقيادته وتنظيمه ، هذا المفهوم الجديد للتبدل الزماني ينسجم انسجاماً حسناً مع حاجتنا الاجتماعية الاساسية الى تنظيم المجتمع

حول أدوات التكنولوجيا . لقد ظل العالم النامي عدة أجيال يبدي تحرراً مفرحاً ، وأملاً في الجديد من الاعمال والجديد من الحريات . اما اليوم فقد غدا في اساسه مشكلة من المشاكل السياسية ، هي مشكلة جعل الناس يعملون مجتمعين بأساليب جديدة .

وقد حدث خلال الفترة كلها نوع من التقدم لا سبيل الى الشك فيه او نكرانه . اذ كانت المعارف العلمية تتراكم بسرعة متزايدة . ففي كل سنة كنا نتعلم كيف نصنع اشياء جديدة لم نكن نصنعها من قبل مستعينين على الاخص بالقوى والمواد الطبيعية التي يضعها عالمنا بمنتهى الوفرة والسخاء تحت تصرف حذقنا ومهارتنا . ولكن علمنا ذاته قد تحول ، شأن كل شيء آخر في ثقافتنا ، من نمو حر الى مشكلة تنظيم اجتماعي . كان العلم في القرن التاسع عشر بحثاً عن الحقيقة يتسع بلا توقف اما الآن فقد أصبح ، سواء في نظرياتنا ام في تطبيقنا ، أداة بشرية بالدرجة الاولى يجب اتقانها واستخدامها لتحقيق الاغراض البشرية . وقد غدت ادارة هذه الاغراض هي المشكلة الاساسية في هذه الايام .

رد الفعل في وجه عصر العقل

ان الخطوات الاولى التي تم بها التحول من عالم القرن الثامن عشر الى العالم الذي يحيا الناس فيه في الوقت الحاضر تمتاز بظهور رد فعل عنيف ضد الطرق والمثل العليا العلمية لعصر العقل . ففي ختام القرن الثامن عشر ظهرت في اوروبا عدة اتجاهات كان بعضها يمثل رد الفعل ضد مفاهيم العالم النيوتوني والبعض الآخر يمثل بعثاً لقوى كانت لا تزال موجودة بشكل خفي في الحضارة الغربية منذ عصر النهضة . هذه الاتجاهات المجتمعة بشكل ضعيف تحت اسم المذهب الرومانطيقي Romanticism كانت تؤكد الجانب العاطفي لا الجانب العقلي من الطبيعة البشرية ، كما كانت تهتم بنمو الافراد والجماعات نمواً غنياً متعدد الالوان ، نمواً موحداً آلياً . والأهم

من كل ذلك أنها كانت تعنى بخلق الاشياء ونموها لا بتنظيمها تنظيماً آلياً .
وامتاز النصف الاول من القرن التالي (التاسع عشر) بمفاهيم متصارعة ، وهي نضال المجتمع القديم ضد الافكار الثورية ، وآراء الطبقة المتوسطة ازاء القوى النامية لحضارة صناعية ، والحركة الرومانطيقية في وجه نمو المعارف العلمية المطرد . هذه التيارات المتعارضة أدت بالتدريج الى امتزاج مثل القرن الثامن عشر مع الاتجاهات الجديدة ، والى تكوين جو فكري ملائم لتقبل فكرة التطور العظيمة التي تميز بها القرن التاسع عشر . وقد اتسعت فكرة النمو والتطور هذه ، توآزرها التبدلات الاقتصادية والاجتماعية السريعة ويدعمها ميدان العلم التجريبي الواسع ، حتى شملت جميع نواحي النشاط البشري ولونتها ، هذا بينما تقدم البحث العلمي في الوقت ذاته تقدماً مكنه من الادعاء بأنه قد وضع الخطوط العامة لتفسير ميدان الخبرة البشرية كله تفسيراً طبيعياً كاملاً . وقد أدى كل ذلك الى حدوث تبدلات والى اعادة نظر في الافكار والمثل العليا الفلسفية والدينية والاجتماعية ، على تعددها وتعارض بعضها مع بعض ، وربما تجاوزت هذه التبدلات من حيث اهميتها واتساع مداها ما كان ضرورياً لتحويل عالم القديس توما الاقويني ودانتي الى كون نيوتن واوك . والى هذه التبدلات يجب ان نصرف الآن عنايتنا .

لم يكن بد من ان يدفع عصر العقل الناس الى رد فعل . فالمقارنة ما بين التركيب الذي عرفه القرن الثامن عشر وذاك الذي عرفه القرن الثالث عشر تظهر لنا في الوقت الحاضر ، بأن التراث العلمي للقرن التاسع عشر كان رغم عظمه واتساعه وبعد مداه ، أداة اقل ملاءمة للتعبير عن ميول الطبيعة البشرية واهتماماتها المتعددة . لان الرجل المتوسط كان يرى وجهة نظر دانتي أقرب الى خبرته وأدنى الى فهمه ــ ذلك ان العلم ونزعة الفكر العلمية شيئان نادران وعسيران ، يقتضي اكتسابهما كثيراً من الجهد والعمل وربما يعسر على عدد كبير من الناس ادراكهما . وبالاضافة الى ذلك فان التأكيد

على العقل والذكاء وحدهما يعجز عن الاخذ بجانب كبير مما هو خالد وثمين في الخبرة البشرية . لذلك لم يكن عبثاً ان عصر « التنوير » لم يضف شيئاً مذكوراً يضاهي أعظم الآثار في الفن والشعر . اذ كانت قصور فرساي وحدائقها واعياد واتو Watteau الخلابة المبهرجة ، ومقطوعات بوب Pope الشعرية المزدوجة (الدوبيت) وملهاة موليير البراقة ، ونكتة فولتير –كانت هذه هي الثمار الطبيعية لعالم نيوتن . وهي رغم عظمتها لا نراها تنطوي الا على جانب يسير من الخبرات التي امكن التعبير عنها في أرقى آثار الفن . لقد ساءت سمعة عصر العقل في الوقت الحاضر رغم دعاواه الكثيرة العادلة . ساءت لا لأن معتقداته لم تكن صحيحة ، ولا لأنها لم تكن معقولة ، بل لأن المثل الاعلى للحياة الذي كان يقدمه للناس كان واهياً سطحياً هزيلاً . فمن الجائز أن يكون الانسان حيواناً عاقلاً ، غير أن جانبه الحيواني أعمق جذوراً من جانبه العقلي ولذلك فانه لا يستطيع العيش على الحقيقة وحدها . وكان اكثر الناس في القرن التاسع عشر اما عقليين أقل مما ينبغي او عقليين اكثر مما ينبغي ، فلم يتقبلوا نزعة عصر التنوير العقلية ، ورأيناهم اما راجعين القهقرى الى القول مثلاً ، بمذهب غيبي مؤسس على الايمان ، او متقدمين الى مذهب طبيعي قادر على رؤية عظمة التقاليد الدينية وقيمها من دون أن يهوي الى هوة التفاسير الحرفية الساذجة . اما في وقتنا الحاضر فيبدو ان عبوس مذهب التوحيد لا يستهوي الا افراداً قلائل من بين كل من اتباع السفن والمنطلقين منها . ولا شيء يوضح الروح الجديدة بأفضل من الاسلوب الذي استقبل به غوته واصدقاؤه من ستراسبورغ في ١٧٧٠ كتاب هولباخ « نظام الطبيعة » System of Nature الذي يعبر أكمل التعبير عن عصر التنوير . انه المذهب الرومانطيقي يقف وجهاً لوجه امام العلم النيوتوني ويجده غير وارد اكثر مما يجده مغلوطاً . قال غوته :

« نحن لا نملك الدافع ولا الميل الى الاستنارة والرقي بأسلوب فلسفي ، ففي الموضوعات الدينية خيل الينا أننا قد استنرنا استنارة كافية لذلك لم نبال

كثيراً بالمشادة التي وقعت بين الفلاسفة الفرنسيين ورجال الدين. ولم تكن الكتب المحظورة ، التي كان يرمى بها في النيران فتحدث من جراء ذلك ضجة كبيرة ، لم تكن لتؤثر فينا شيئاً. أذكر على سبيل المثال كتـــاب Système de la Nature الذي تصفحناه بدافع الفضول لا غير ، وهو مثال يغني عن سائر الامثلة . فلم نفهم كيف يصح أن يكون مثل هـــذا الكتاب خطراً. إذ بدا لنا مظلماً جداً ، كئيباً جداً ، شبيهاً بالموت ، الى حد أن بقاءه كان يزعجنا ، وكنا نرتجف منه كما لو كنا ازاء شيخ مخيف. ويخيل للكاتب انه يقدم الكتاب تقديماً حسناً عندما يصرح في مقدمته بأنه ، شأن الرجل الشيخ العاجز ، يود قبل مغادرة الحياة أن يعلن الحقيقة لمعاصريه وللاجيال التي ستخلفه » .

« فسخرنا منه ، لظننا أننا قد لاحظنا ان الرجال المسنين لا يستطيعون تذوق او تقدير أي شيء جميل او صالح في العالم « ان للكنائس القديمة نوافذ ، فلكي نعرف طعم الكرز والتوت البري ينبغي ان نسأل عنه الاطفال والعصافير » . تلك كانت مبادئنا وكذلك كنا نتندر وهكذا بدا لنا ذلك الكتاب ، الذي يمثل عصارة الشيخوخة ، غير مستساغ بل سخيفاً . «كل شيء موجود بحكم الضرورة ، لذلك ليس هناك إله » . هذا ما ردده الكتاب . فسألنا نحن « الا يمكن ان يوجد إله بحكم الضرورة ايضاً » وكنا نعترف في الوقت ذاته بأنه ليس في وسعنا النجاة من ضرورات الليل والنهار ، والفصول ، وتأثير المناخ ، والظروف الطبيعية والحيوانية ، بيد اننا كنا نشعر في دخيلة نفوسنا بشيء كان يبدو حرية كاملة للارادة وبشيء كذلك يجهد لمعادلة هذه الحرية في الاهمية » .

« لم نستطع التخلي عن أملنا في أن نزداد حظاً من النظر الى الامور بمنظار العقل ، وفي ان نزداد استقلالاً عن الاشياء الخارجية بل عن نفوسنا . ان لفظة الحرية ذات وقع جميل جداً فلا غناء لنا عنها ولو كانت تشير الى خطأ » .

« لم يقرأ أحد منا الكتاب كله ، لأننا ألفينا انفسنا قد خدعنا عما كنا نتوقعه منه عندما فتحناه . كان يعلن عن نظام الطبيعة ، فكان أملنا ان نتعلم حقاً شيئاً عن الطبيعة — صنمنا . فالفيزياء والكيمياء وأوصاف الارض والسماء ، والتاريخ الطبيعي وعلم التشريح وكثير غيرها كانت منذ سنين وحتّى هذا اليوم تنمو بنا نمو العالم المزخرف العظيم ، وكنا نتمنى لو أننا قد سمعنا المعلومات العامة والتفصيلية عن الشموس والنجوم والسيارات والاقمار ، والجبال والوديان ، والانهار والبحار ، وعن كل ما يحيا ويتحرك فيها . لم نشك في أنه لا بد أن تحدث ، خلال ذلك ، أشياء كثيرة تبدو مؤذية في عين الانسان العادي ، وخطرة في نظر رجل الدين وممنوعة في رأي الدولة ، وكنا نتمنى لو أن الكتاب الصغير خرج مشرفاً من هذه المحنة الصعبة » .

« لكن كم كان شعورنا بالخيبة والفراغ عظيماً وسط هذا الجو السوداوي في هذا الليل من الكفر الذي رأينا الارض فيه تتلاشى مع كل صورها ، والسماء تغيب مع كل نجومها . اذ ذهب الكتاب الى أن هناك مادة تتحرك منذ الازل ، وبهذه الحركة ذات اليمين وذات الشمال وفي كل الجهات ، وبلا أي شيء آخر تخلق مظاهر الوجود التي لا تعد ولا تحصى . وقد كان يمكن أن نغض الطرف حتّى عن هذا كله لو أن المؤلف قد بنى لنا من مادته العالم الذي يوجد أمام أعيننا . لكن يبدو أنه لم يكن يعرف عن الطبيعة أكثر مما كنا نعرف ، لانه ، بعد أن أقام بعض الافكار العامة ، نراه يتركها مرة واحدة ، من أجل تحويل ذلك الذي يبدو اسمى من الطبيعة ، أو طبيعة اسمى داخل الطبيعة ، الى مادة ، الى طبيعة ثقيلة ، تتحرك حقاً ولكن بلا اتجاه ولا شكل — وبذلك خيل اليه أنه ربح ربحاً عظيماً » .

« وبعد اذا كان هذا الكتاب قد أساء الينا بعض الاساءة اذ كان سبب نفورنا الشديد من كل فلسفة ولا سيما ما بعد الطبيعة وعلة بقائنا على ذلك النفور ، فاننا من الجهة الاخرى ، قد القينا بأنفسنا في احضان المعرفة الحية والخبرة والعمل وقرض الشعر واضعين في ذلك المزيد من الحياة والعاطفة »[1] .

من العبث الجدل في ما اذا كانت الحركة الرومانطيقية خطوة « الى الامام » ام خطوة « الى الوراء » . لكن من الواضح أنها كانت متوقعة ، ومن الواضح كذلك أنها غطت على بعض الاشياء العظيمة الاهمية كما أدخلت الى العالم تأكيداً جديداً ولازماً على جوانب من شخصية الانسان الغنية بالالوان كانت قبل ذلك مهملة في الميدان النظري على الاقل . وقد يصدق على المثل الاعلى للحياة في القرن الثامن عشر الذي أقصي عنه كل ما لم يكن عقلياً او مفيداً ما قاله روسو عن الديمقراطية من انها لا تصلح الا لمجتمع مؤلف من آلهة ، ولكن الناس ليسوا آلهة ولا هم يرغبون في ان يكونوا كذلك . اذا علمنا الآن ان العالم قد سلك سبيله غير آبه أطهرت نيرانه المقدسة الحياة الصالحة أم اتلفتها ، وان جهود البشر للوصول الى أشياء أفضل قلما كانت تستنير بنور المعرفة الصحيحة ، اذا علمنا الآن ذلك وجب أن نعزو القسم الاكبر من هذه الفرقة الى الحركة الرومانطيقية . واذا استطعنا نحن المعاصرين ان ندعي الى حد ما أن اشواقنا تقوم على أساس أقوى من الاساس الذي كانت تقوم عليه اشواق توما الاقويني ودانتي ، واننا قد لطفنا من حدة العلوم بالحكمة الحسنة اكثر مما فعل عصر التنوير ، فان ذلك ايضاً ينبغي أن يعزى الى ذلك الاتحاد الموفق عموماً ، الذي نجحنا في اقامته بين العقل والمذهب الرومانطيقي . ومهما يكن الامر فان القرنين التاسع عشر والعشرين ينعمان من الثورة الرومانطيقية بتراث ضخم يبدو أنه لن يمّحي ابداً من الخبرة البشرية .

التأكيد على الجانب الأقل حظاً من العقل في الطبيعة البشرية .

إن ذلك الاتجاه او تلك النزعة التي أطلقنا عليها « المذهب الرومانطيقي » كانت في الاساس رد فعل ضد تأويل الخبرة البشرية تأويلاً ضيقاً بمصطلح العقل وحده . كانت نوعاً من التأكيد على ذلك الجانب الأقل حظاً من العقل في الطبيعة البشرية ، وعلى كل ما يميز الانسان من آلة التفكير الحاسبة

الباردة ، وكانت بالتالي ثورة ضد النظر الى العالم كنظام آلي واسع فحسب .. كانت تعبيراً عن الاعتقاد بأن الحياة أوسع من الذكاء ، وبأن العالم اكثر مما في وسع الفيزياء ان تجد فيه . كانت انصرافاً الى خبرة الانسان بكل اتساعها وشمولها بدل الاقتصار على العلم وحده . ان معتقدها ، اذا جاز أن يوصف اقتناع كهذا لا شكل له بأنه معتقد ، قد لخصه افضل تلخيص برغسون الذي ربما كان ذاته اول الرومانطيقيين الاحياء بقوله : « لا يسعنا التضحية بالخبرة من أجل مقتضيات أي نظام من الانظمة »[٢]. ان الخبرة ، بثرائها واكوانها وحرارتها وتعقدها الى ما لا نهاية ، هي شيء أعظم من أية صيغة معقولة لها ، انها أولية ، وكل العلوم والفنون والاديان ليست سوى مختارات من ذلك المجموع الذي لا بد ان يفلت من اية شبكة ينصبها الانسان للامساك به . وبهذا المعنى نرى علومنا ذاتها ، اذ انطلقت من الاشكال الضيقة الثابتة لعلمي الرياضيات والميكانيك في القرن الثامن عشر ، وأخذت تنزع بصراحة الى البحث والتجريب ، أقول حتى علومنا هذه قد شعرت بأثر الحركة الرومانطيقية ، هذا بينما نرى معارفنا عن الطبيعة والطبيعة البشرية قد ارتفعت ارتفاعاً عظيماً وازدادت عمقاً ، وكادت تحت تأثيرها ان تضيف الى هذه الابعاد بعداً جديداً . ان فضائل النزعة الرومانطيقية هي سعة صدرها وتسامحها ، واستعدادها لتقبل أية حقيقة أو أية قيمة من القيم التي يمكن أن تتكشف عنها أية خبرة ، أو كما يقول ويليام جيمس ، بالرغم من أن الماضي كان باستمرار يعلمنا أن جميع الغربان سوداء ، يجب ألا نوقف البحث عن الغراب الأبيض . أما عيبها المزعج فهو أنها قد تقود الناس الى عدم الاكتراث بجميع مقاييس الحقيقة والقيمة ، والى جعلهم يأبون الاخذ بتلك التمييزات التي تعتبر اساسية للحياة المنظمة . فالرجل الرومانطيقي ، شأن السكران الذي يتقبل جميع الاشياء على أنها ذات قيمة واحدة ، يعجز في اكثر الاحيان عن انتقاد خبرته وتشغله مباهج مجرد العيش عما في العيش الجيد من مباهج أعظم .

يمكن اعتبار غوته ، شاعر الرومانطيقية العظيم ، أحسن شاهد على قوتّها وضعفها . لان قواه التي لا تعرف الكلل قد قادته الى كل سبيل من سبل الحياة تقريباً والى كل ميدان من ميادين النشاط البشري . فأنتج في كل منها بضع روائع بلغت ذروة الكمال ، وكثيراً مما له قيمة . الا انه ، رغم ذلك ، لم ينتج في الشعر والعلوم والفلسفة كلاً كاملاً قط ما خلا بضع قصائد غنائية قصيرة بطبيعتها ، سجل فيها عواطف عابرة . أما كتابه « فاوست » ، فعلى كونه رائعاً في كثير من فقراته اذا ما أخذت مستقلة ، فهو ليس قطعة من الفن مكتملة . وغوته نفسه ، يظل بعقله وعبقريته وحياته أعظم جداً من كل ما كتب . ومع انه كان يستوحي النجوم ولكنه في الحقيقة لم يرها قط . ولم يرتفع أبداً فوق الخبرة البشرية بحيث يستطيع ان ينتقدها ، ويميز بوضوح ما هو ذو قيمة منها مما ليس بذي قيمة . لذلك بينما كان يعب من الحياة ، بغناها الذي لا حدود له ، لم يكن يسمو قط الى القمم التي شاهد منها الاغريق ودانتي وشكسبير الحياة بمجموعها فرأوها ذات مغزى معين للانسان ، انه لم يجد أي مبرر للحياة غير الحياة ذاتها .

ويعبر سانتيانا عن ذلك بقوله :

« يقدم لنا غوته ما هو أساسي جداً ، تدفق الحس ، وهتاف القلب ، والآراء المبدئية الاولى عن الفن والعلم التي لا تنقاد الا لساحر او عبقري .. والحق أن اعظم فضل « للمذهب الرومانطيقي » كونه يرجع بنا الى مبدأ خبرتنا . انه يذيب العرف الذي كثيراً ما يكون مشوشاً ومرتبكاً ، ويعيدنا الى انفسنا ، الى الادراك المباشر والارادة الاصلية . وتلك هي ، على ما يبدو لنا ، نقطة البدء الصادقة التي لا بد منها .. لكن هذا يعني أن الانسان الذي لا يملك غير هذه الفلسفة ليس حكيماً ، وانه لا يستطيع أن يقول شيئاً ذا قيمة ، وكل ما فيه نزوع وليس فيه اي تحقيق .. ههنا التعمق وكنه النفس ، والاستقامة ، والعناد الذي يشبه عناد الأطفال . ههنا أعظم انغام الطبيعة تأثيراً في النفس ، وأعظم مجموعة منوعة من القصص العجيبة والتصورات

القطيعة .. أنّى لنا أن نرسم حقاً جماع خبرة لا نهائية لا شروط لها فتحددها ، ولا اهداف لها فتقف عندها ؟ لا شك أن كل ما يسعى الشاعر الصادق الخبرة ان يفعله هو أن يصور لنا بضع لمحات متفاوتة في طولها ، وكلما طالت الخبرة التي يصورها ازداد كونها مجموعة من اللمحات وتضاءلت العلاقة ما بين شطرها الاخير وشطرها الاول . لا بد للحياة الرومانطيقية أن تكون متنوعة ، غير محددة ، غير مكتملة . أفلا يصح القول ان ذلك لا بد منه لكل حياة بشكلها المباشر ؛ وان الحياة لا يمكن أن تكون عقلية وتقدمية حقاً الا من حيث علاقتها بما ليس بحياة ، أي بالاشياء والمثل العليا والآراء الموحدة التي لا يمكن أن يحياها الانسان بل يدركها ادراكاً بالعقل ؟ هنا منشأ العلة الجوهرية لتفوق المذهب الرومانطيقي : اخلاصه وحريته وغناه ولانهائيته . وهنا منشأ حدوده ، وذلك أنه يعجز عن اختيار أي مثل من مثله العليا يضعه موضع الثقة ، ويعتقد اعتقاداً أعمى بأن الكـــون عنيد كعناده ، لذلك كانت الطبيعة والفن يفلتان من قبضته دائماً . ان المذهب الرومانطيقي اختباري بشكل عنيد ولا يتعلم شيئاً أبداً من الاختبار » [٣] .

الطبيعي لم يعد يكافىء العقلي

ينتج من هذا الاتجاه العام للمذهب الرومانطيقي بضعة اتجاهات اكثر تحديداً . فالرومانطيقيون الاوائل ، اذ أكدوا عل الجانب الاقل حظاً من العقل في الطبيعة البشرية ، ارتضوا بالمثل الاعلى الطبيعي الذي كان معروفاً في القرن الثامن عشر ، ولكنهم فسروه تفسيراً جديداً . يبدو هذا بشكل واضح جداً لدى روسو الذي يعتبر في بعض الاحيان الينبوع الاول للحركة التي جاءت بعده ، الا ان أهميته ترجع فيما يبدو ، الى تعبيره تعبيراً شعبياً عن الاتجاهات التي كانت بذورها تنمو منذ بعض الزمن . مضى روسو في تأليه « الانسان الطبيعي » حتى ضاهى في ذلك أياً من العقليين ، ولكن رأيه فيما هو طبيعي في الطبيعة البشرية لم يكن مبنياً على نظام الطبيعة الذي تصوره

نيوتن ، بل كان مبنياً على خبرته هو الشخصية . وفي رأيه ان الانسان الطبيعي ليس ذاك الذي يفكر تفكيراً عقلياً منطقياً فيحكم على كل شيء على اساس ما يحققه من نفع لشخصه او لاصحابه ، ولكنه في الحقيقة ذاك الذي يشعر ويتأثر . وكان يعتقد أن الذكاء والعقل هما بالدرجة الأولى من ثمار البيئة الاجتماعية – تلك البيئة التي تتناول طبيعة الطفل المرنة وتفسدها بادخالها قسراً في قالب تقليدي لا شك في كونه غريباً عنها . « ان كل شيء يكون حسناً عندما يخرج من بين يدي خالق الطبيعة : ولكن كل شيء يفسد عندما تتناوله يد الانسان »[٤] . « ليست الحكمة البشرية كلها سوى أهواء ذليلة ، وليست عاداتنا شيئاً غير الخضوع ، والقلق ، والكبت . يولد الانسان المتحضر ويعيش ويموت في حالة من الرق ، فعندما يولد الانسان يسجن في قماط ، وعندما يتوفى يشد الى كفن . ويبقى مكبلاً بقيود مختلف المؤسسات ما دام في قميص انسان »[٥] . « يجب أن نختار بين الانسان والمواطن لأننا لا نستطيع أن نحصل على الاثنين في آن معاً »[٦] . لكن ، لما كان ينبغي للانسان أن يحيا مع أصحابه ، وجب أن يعيش حياته وفق القانون . اما اذا أراد ان يبقى حراً وأحب أن يحتفظ في المجتمع بالنزعات الصالحة التي هي نزعاته بالطبيعة ، فيجب ان تحكمه وترشده قوانين طبيعته هو . ان هدف التربية كله يجب اذن أن يكون المحافظة على الانسان الطبيعي وأن يضمن أن العادات التي يؤلفها ليست تلك العادات المتكلفة التي تؤخذ من العادات والتقاليد والعقل ، بل تلك العادات التي تزدهر فيها طبيعته من تلقاء نفسها ، ان نهج روسو التربوي المتقن ، المشروح في كتابه « اميل » Émile يرمي الى تجنيب الطفل أي تعليم مرتب على يد كائنات بشرية أخرى . ان تربيته سلبية بالدرجة الاولى قوامها « لا أن تعلم الطفل مبادىء الفضيلة والحقيقة ، بل أن تحفظ قلبه من الرذيلة وعقله من الزلل »[٧] . اذا نجحت هذه الخطة فان تربية الطفل الحقيقية سوف تنبع من النمو الحر لطبيعته الخاصة ولقواه الذاتية ، لميوله الطبيعية الخاصة . « لقد جربت جميع

الوسائل ما عدا الوسيلة الوحيدة التي يقدر لها النجاح أعني : الحرية المنظمة تنظيماً جيداً »[٨] . « العادة الوحيدة التي يجب ان يتاح للطفل اكتسابها هي ألا يقتبس أية عادة على الاطلاق »[٩] .

ان ما يعنيه هذا ، بالطبع ، هو أن الاحكام الغريزية والانفعالات البدائية ، والغرائز الطبيعية ، والانطباعات الاولى هي أجدر بأن تتخذ اساساً للعمل من كل التأمل ، والحذر ، والخبرة الناشئة عن الاتصال بالآخرين . « ليست الاخلاق والدين ثمرة للتفكير الحكيم بل ثمرة للشعور الطبيعي ، وقيمة الانسان لا تعتمد على ذكائه بل على طبيعته الاخلاقية التي تتألف في جوهرها من الشعور . والارادة الخيرة هي الشيء الوحيد الذي له قيمة مطلقة »[١٠] . أي أن العواطف هي العنصر الهام في حياتنا العقلية وان الانسان انما يبلغ الكمال بنمو شعوره لا بنمو ذكائه ، لان الانسان المثالي هو ذلك الذي يفيض حباً وعطفاً على الآخرين وهو الذي « يستلهم الشعور الديني وعرفان الجميل والاحترام »[١١] .

هذا المفهوم ، الذي يذهب الى أن الشعور هو جوهر طبيعة الانسان ، انما هو أساس نظريات روسو جميعها . فتراه يشعر بأن معتقدات الدين الطبيعي — اي القول بالله مع انكار الوحي — هي معتقدات صحيحة ، ولذلك تراه ، اذ يتفق مع العقليين في معتقداته الدينية ، فانه لا يبني هذه المعتقدات على براهين عقلية بل على المشاعر الدينية التي يراها طبيعية في صدر الانسان . وكذلك تراه ، رغم استخدامه طريقة التفكير السياسي الديني الشائعة في أيامه ، يبني عقيدته الاساسية في تساوي الافراد على ما كان هو نفسه يشعر من صميم قلبه بأنه صحيح . وقد أراد في كتابه « الاعترافات » أن يعرض نفسه عارية ظناً منه بأنه سوف يطلع الناس أخيراً على انسان حقيقي — وهو عبارة عن صورة لا تحوي الا اليسير من الجانب العقلي .

وحتى قبل روسو كانت المحاولات الاولى للروائيين قد نجحت في عرض الدور الثانوي الذي يمثله العقل في الحياة العادية . فالروايات الفرنسية الغرامية والصفات المتحولة التي وصف بها ريتشاردسون قلب المرأة فأكسبته شعبية عظيمة ، أدت الى ظهور عدد كبير من المؤلفات العاطفية التي ربما كان أبرز مثال لها كتاب « انسان الشعور » Man of Feeling لماكنزي Mackenzie الذي يغمر كل صفحة منه بالدموع السخية لأتفه الاسباب . ومن جهة أخرى نرى أن كتاباً آخرين أصوب نظراً مثل فيلدنغ Fielding وسمولت Smollett حين صوروا اشخاصاً حقيقيين قدموا أسباباً قوية تدعو الى الشك في صحة السيكولوجيا الشائعة التي تعتقد بأن الدافع الوحيد في الطبيعة البشرية هو المصلحة الخاصة العقلية .

التقاليد تظهر طبيعية حقاً

كان تأكيد روسو على مشاعر البشر وعواطفهم الاصلية تأكيداً ثوري المقصد . فقد كان غرضه تحوير المؤسسات الاجتماعية حتى تنسجم وحاجات الطبيعة البشرية هذه . لكن لو اتخذ المرء الشعور لا العقل معياراً للحقيقة فمن السهل ان يحس بأن العادات والتقاليد هي أيضاً طبيعية للانسان وأن الاقتراحات الرامية الى تحوير جوهري فيها هي غير طبيعية بل غير انسانية . وعلى كل حال ، لما كانت الثورة الفرنسية الكبرى ، بالدرجة الاولى ، ثمرة للمذهب العقلي في القرن الثامن عشر ، فان اصحاب النزعة الرومانطيقية حاولوا أن يقفوا في صف المعارضة المحافظة ، ولما كان من السهل ان تتبدل المشاعر فان الشعراء الرومانطيقيين أمثال كوليردج Coleridge ووردزورث Wordsworth قد تحولوا من حماس أولي الى اشمئزاز ونفور حين قست قلوبهم تحت تأثير حكم الارهاب والحملات النابوليونية ، زد على ذلك أن من الايسر للعقائد التقليدية في السياسة والدين ان تدافع عن نفسها « بالمناشدة الغريزية للقلب البشري » بدلاً من اعداد دفاع مبني على العقل ، ولذلك

نجد انصار التقاليد في كل ميدان يرون في طريقة روسو ، ولو دون نتائجه ، فرصة ذهبية . ان كون المذهب العقلي يؤدي دائماً الى الانتقاد والاصلاح بينما يهب المذهب الرومانطيقي لخدمة كل عاطفة ، ليس الا تأكيداً لما قلناه سابقاً من أن المذهب الاخير لا يملك أي مقياس يقيس به الأمور .

ان الذي استبق جانب المحافظ من الحركة الرومانطيقية استباقاً واضحاً رجل لم يكن من السهل الادعاء بأنه هو نفسه من انصار الحركة الرومانطيقية ، ونعني به هيوم Hume . فانه حين هدم بدعوته الى الخبرة دفاع التقاليد الدينية المبني على العقل ، بل والطريقة العقلية ذاتها المتبعة في العلوم ، اوضح بشكل قوي جداً أن الطبيعة البشرية معظمها عـــادة وعرف . لأن ما يبدو معقولاً وبديهياً هو والحق يقال . ثمرة للتربية والمؤسسات القائمة . فكان طبيعياً أن هذا الشك في قوة العقل لا بد أن يدفع هيوم الى الاعتقاد بأن العرف والعادة هما الاساس الوحيد للمعتقدات ، فان الانسان الشاك الصادق في شكه ، الذي لا يرى حقيقة أكيدة في أي مكان ، قلما يستطيع المشاركة في حماس الثائر العقائدي ، الذي لا يعتمد الخبرة بل العقل لدعم رأيه . واذا لم نتمكن بعد هذا كله ، من العثور على حقيقة أكيدة في الدين والسياسة ، فمن المستحسن أن نتمسك بالكنيسة القائمة والحكومة القائمة ، لانهما تمتازان على الاقل بكونهما قائمتين وموجودتين . ومن هنا نرى النفوس الشاكة من مونتين الى اللورد بالفور قد كانت نصيرة لمذهب التقاليد وللاحزاب المحافظة في أغلب الاحيان . فهؤلاء لا يرون مبرراً للاعتقاد بأن اي شيء آخر هو أفضل من الموجود . فاذا أضفنا الى هذا الشك بالعقل المشاعر الايجابية نحو المؤسسات المعروفة العزيزة على الناس لكثرة ما ألفوها ، سهل علينا أن نرى كيف أصبح المذهب الرومانطيقي حصناً للمعتقدات التي بدت وكأنها تنهار أمام حملات النقد العقلي .

التأكيد على الإيمان ـ سنداً للدين

اذا كان القرن الثامن عشر قد شهد قيام المعارضة الشديدة في وجـــه

الاعتماد على العقل فقد شهد ، من جهة أخرى ، الاتجاه الايجابي نحو الاعتماد على الايمان . وبالطبع ظهر هذا الانكار المطلق للمذهب العقلي أول ما ظهر في أوساط الدين ، لأن العقل انما كشف عن نتائجه الهدامة في الدين أولا . فاذا دنا القرن الثامن عشر من نهايته نبذ رجال الدين البعيدو النظر الذين أدركوا ما كان سينتهي اليه مذهب التنوير حتماً من شك تام والحاد ضيق ، والذين كانت تقاليد البشر الدينية لا تزال هامة في نظرهم وعزيزة عليهم ، نبذ هؤلاء نبذاً تاماً السند الضعيف الذي كان يخيل للناس أن المذهب العقلي يقدمه للنظريات الاساسية في المسيحية ، ومالوا الى الايمان فاتخذوا منه أساساً متيناً تبعاً لنصيحة كل من هيوم وبيل Bayle وبحثوا في التصوف ، في الخبرة الداخلية للنفس ، عن آمن حصن يقي من الكفر ومما كان يرافقه ، في نظرهم ، من الميوعة الخلقية . ظهرت حركة « التقوى » Pietism هذه أول الأمر ، في المانيا كرد فعل لا ضد المذهب العقلي المتطرف الذي كان يعتنقه الالهيون منكرو الوحي ومن جاء بعدهم ، بل ضد المذهب العقلي الشبيه به من حيث العقم والشكلية ، أعني المذهب العقلي الرصين الذي كانت تؤمن به مدرسة لوثر في القرن السابع عشر المعروفة باسم المذهب السكولاستيكي اللوثري . وقد تأثر وزلي Wesley في انجلترا بهذه الحركة الدينية وجعلها أساساً للبعث الانجيلي الكبير في وجه جميع درجات المذهب العقلي . وأخيراً جرى تبرير الدعوة الى الخبرة الباطنية تبريراً عقلياً وصيغت في قالب محكم منظم من قبل كانط الذي كان لتقاليد حركة التقوى الدينية أثر قوي في تفكيره .

اما في ألمانيا فان التناقضات الدينية والسياسية التي تراكمت في حرب الثلاثين سنة عجلت الميل الى تأكيد التدين العقلي المنظم والعقيدة الصحيحة على حساب الحياة الاخلاقية والدينية . ان المذهب البروتستانتي السكولاستيكي المجرد الذي أضحى الشيء الاساسي في كل من الكنيسة اللوثرية والكنيسة المتجددة ترك الكثيرين يعانون الاحساس بفراغ كبير .

وكان الرجل الذي رفع راية الثورة قسيساً لوثرياً هو سبينر Spener الذي دعا الناس ، في كتاب مشهور صدر في ١٦٧٥ عنوانه Pia Desideria ، الى التأكيد على « دين القلب » ، دين شخصي يزدهر في حياة أخلاقية أنقى بدلاً من الديانة الكنسية الرسمية التي كانت سائدة حينذاك . ولم يهاجم سبينر أي جانب من المذهب القديم ، لكنه ادعى أن بعض جوانبه كانت أهم جداً من جوانبه الاخرى ، وأحب أن يمنح أهمية خاصة لتلك الجوانب التي كان لها أثر مباشر في الحياة الدينية الشخصية ، ولا سيما العقائد المتعلقة بالخلاص . كانت قيمة الاعتقاد ، في رأيه ، ما ينطوي عليه من نتائج عملية . وأكد على مذهب الولادة الجديدة . وأصر على أن الشيء الأهم هو تبديل الخلق بالاندماج الحي في المسيح . وانه لا يحق للانسان أن يعتقد أنه ولد ولادة جديدة وأصبح من المنقذين الا حين يبدل حياته تبديلاً حقيقياً وحين تهيمن على سلوكه روح محبة المسيح . وفي رأيه ان لب الحياة المسيحية ليس أحد الطقوس الدينية الذي تديره احدى الكنائس ، بل هو الاختبار الداخلي باعتناق العقيدة والايمان بها . ان الامور الاساسية هي النقاء والتقوى وقدسية الحياة — أي الشخصية الخلقية . قال :

« لما كانت ديانتنا المسيحية كلها تتألف من الانسان الباطني او الانسان الجديد ، ولما كان روحها هو الايمان ، ولما كانت نتائج الايمان هي ثمار الحياة ، أرى من أجدر الامور بالاهتمام أن توجه المواعظ الدينية نحو هذه الغاية . يجب أن تسير هذه المواعظ من جهة ، الى خيرات الله الكثيرة من حيث تأثيرها في الانسان الباطني ، بحيث أن الايمان يزدهر فيزدهر الانسان الباطني بازدهاره . ويجب ، من جهة أخرى ، ألا تقصر على حث الناس للقيام بالاعمال الفاضلة الظاهرية ، وتجنب الاعمال الرذيلة الظاهرية ، كما تفعل فلسفة الوثنيين الاخلاقية ، بل يجب أن تبني الاساس في القلب . يجب أن توضح المواعظ الدينية أن ما لا ينبع من القلب هو نفاق محض فتعود الناس أن يتعلموا حب الله وحب جيرانهم وأن يعملوا بدافع من هذا

الحب »[١٢] .

وقد أكد أتباع سبينر على دراسة الانجيل من أجل الاغراض العملية والدينية وعلى شجب اللاهوت السكولاستيكي وحججه ، كما أكدوا المشاعر والارادة على حساب العقل ، ومحبة الكتابات الصوفية والدينية ، وقالوا بضرورة الايمان الشخصي والنمو الشخصي لبلوغ الكمال المسيحي ، وأكدوا أيضاً على تأليف الفرق الدينية – Collegia Pietatis – أو الجماعات التي تعمل على الصلاة وعلى بناء الخلق . وكانوا بمثابة رد فعل ضد بعض اتجـاهات القرون الوسطى ، ولا سيما في اعتقادهم بالحاجة الى الخلاص والى طريقة الخلاص ، واعتقادهم بالحاجة الى صرف المسيحي العادي عما كان يألفه من محبة الدنيا وتوجيهه نحو ضرب من الزهد والتنسك الحي ، تنشره جماعات عاملة في العالم بدلاً من الرهبان المعتكفين في اديرتهم عن الناس . لكن هذه الحركة ، في تأكيدها على هذه الجماعات ، وفي مقتها لنظام الكهنوت ولنظام الطقوس ولنظام الرهبانية وفي كرهها ، في الحقيقة ، لكل ضرب من الاعتماد على ملاك الكنيسة من الوظائف الدينية المنتظمة ، كانت في كل ذلك فردية جداً وداعية ، بأسلوبها الخاص ، الى التشتت شأنها في ذلك شأن المذهب العقلي ذاته . وقد استبدلت تقليداً جديداً في مكان المذهب القديم المنادي بصحة العقيدة . اما الذي أبت ان تتسامح فيه فهو الحياة الخالية من التقى .

ان معظم أنصار مذهب « التقوى » الالمان ظلوا ضمن الكنيسة اللوثرية ، حيث لم يلبثوا أن أصبحوا الحزب المسيطر وأسسوا عدداً كبيراً من المؤسسات للعناية بالفقراء والايتام ، ولتعليم الصغار ولتشجيع الارساليات التبشيرية . ولكن أشد انصار مذهب التقوى هم جماعة « اخوان مورافيا » التي أسسها الكونت زنزندورف Count Zinzendorf اذ ألفت طوائف مستقلة كنموذج للحياة المسيحية النقية وأوفدت بعثات متحمسة ومضحية الى جميع أنحاء العالم : من غرينلاند الى سيلان . وقد استقر عدد كبير من هذه الجماعات « المورافية » في الوسط « الكويكري » الملائم لهم في بنسيلفانيا ، حيث أثروا ،

شأن « هولانديو بنسيلفانيا » تأثيراً كبيراً في الحياة الدينية الامريكية .

كان يقود رد الفعل ذاته ضد المذهب العقلي الشكلي وضد الميوعة الاخلاقية في انجلترا رجل يدعى جون ويزلي . لكن الحركة ها هنا كانت ثورة لا ضد المذهب السكولاستيكي بل ضد مذهب « الاله المحايد » (او العاطل) Deism وضد مذهب الشك وضد اللامبالاة الدينية ضمن كنيسة انجلترا . اعتنق ويزلي « ديانة القلب » على يد جماعة صغيرة من المورافيين في لندن عام ١٧٣٨ . وبقي خمسين عاماً هو وأخوه شارل وصديقه هوايتفيلد Whitefield يقومون بحركة احياء انجيلية في جميع انحاء انجلترا و امريكا . وقد ظل معظم الانجيليين ، في انجلترا كما في المانيا ، ضمن حظيرة كنيسة الدولة حيث ألفوا ما يدعى بحزب الكنيسة الواطئة ، لكن الفريق الأكثر غلواً بينهم استقل بنفسه ليؤسس « الكنيسة المنهاجية » . وجد ويزلي أرضاً خصبة لرسالته بين العدد المتزايد من عمال المصانع في الشمال ، الذين لم يفكر بضرورة الاهتمام بهم حتى انصار المذهب الانساني العقلي . ولا نغالي اذا قلنا ان الانجيليين الويزليين هم الوحيدون الذين بذلوا جهوداً كثيرة ، قبل صدور قانون المصانع عام ١٨٣٠ ، للتخفيف من آلام الطبقات العاملة وللعناية بتثقيفها .

عارض ويزلي الفكرة العقلية والانسانية القائلة بكرامة الطبيعة البشرية وقيمتها ، وأصر على صحة المذهب القديم القائل « بالخطيئة الأصلية ، وبسقوط آدم فيها . فسقوط الانسان هو الاساس الوحيد للدين الموصى به . فاذا تخلينا عن فكرة السقوط انهدم البناء المسيحي ولم يعد له نصيب من التكريم أكثر مما لحكاية منتحلة ببراعة »[١٣] . ولذلك كانت قوة النعمة الالهية عن طريق الايمان بيسوع المسيح ، ضرورية لكيما يحيا المرء حياة اخلاقية مسيحية . والنظرية العقلية التي ترى ان الوحي لا ينفع الا في توضيح معرفة واجب الانسان ليست ابداً بالنظرية الملائمة ، لان الانسان لا يحتاج الى المعرفة وحدها بل يحتاج الى القوة للعمل على هديها . ولهذا أكد ويزلي على كامل

النظرية التقليدية القائلة بكفارة المسيح وبافتدائه ، وهاجم فكرة الدين الطبيعي ذاتها . ان الذي يكتفي بفضيلته الذاتية ، ويحيا حياة شريفة مستقيمة نقية ، ولكنه لا يتكل من اجل الخلاص على المسيح وحده ، هذا الرجل هو أخطر الرجال . لأن أمام اكثر الناس انغماساً في الخطيئة أملاً في النجاة ، اذ يمكن أن نجعله يحس بفساده وضعفه ، وحاجته الى نعمة الرب ، أما المستقيم الذي يتباهى بقوة حجته ومتانة اخلاقه فانه ضائع لا محالة . ان الرجل المتدين عندما يؤدي واجبه ، لا يفعل ذلك كما يفعل الرجل العقلي الذي يعتبر الواجب ارادة الله ، بل هو يؤدي واجبه بسبب من تجربة دينية واضحة حية وشعور دائم بقوة الاله وخيره .

«كل هبة من الخير تأتي من عند الله . وتأتي الى الناس بواسطة روح القدس . ولن يكون فينا من الخير سوى ما تعطيه لنا هذه الروح الطيبة . وهل نملك أية معرفة صحيحة عما هو خير ؟ اذا كنا نملك مثل هذه المعرفة فان ذلك لا يرجع الى ادراكنا الطبيعي لأن الانسان الطبيعي لا يستطيع تمييز الاشياء التي تأتي من روح الله ، لذلك لا يمكننا قط التعرف على هــذه الاشياء حتى يظهرها الله لنا بواسطة روحه » [١٤] .

واذن ، فالعقل عاجز ، والمعرفة الصحيحة الوحيدة تأتي بواسطة أداة روحية خاصة ، أعني الايمان .

« الايمان هو ذلك الدليل الرباني الذي به يتعرف الانسان الروحي على الله وعلى ما لله . انه بالنسبة للعالم الروحي كالحس بالنسبة للعالم الطبيعي . انه الاحساس الروحي لكل نفس تولد من الله .. والى أن تصبح في حوزتك هذه الحواس الداخلية ، وحتى تفتح عيون عقلك لن تستطيع أن تفهم الاشياء الالهية فهماً صحيحاً ولن يتكون لديك أية فكرة عادلة عنها . ولن يكون في وسعك بناء على ذلك ، أن تحكم عليها حكماً صادقاً او أن تفكر فيها تفكيراً سليماً . ذلك لأن عقلك لن يجد أساساً يعتمد عليه ولا مواد

يبني بها » [15] .

فالايمان والايمان وحده فيه الغناء . وكل حجة عقلية تنهار سواء أكانت الى جانب الحقيقة الدينية أم ضدها .

من هذا يبدو لنا أن جميع الدعوة الى الايمان التي جاءت دعماً للتقاليد الدينية قد آلت الى تقليد جديد أعني : المذهب الانجيلي . وقد كان هذا المذهب ، لا المذهب الكالفيني القديم ، هو الذي انتشر في انجلترا وامريكا اثناء حركات الاحياء الديني العظيمة في مستهل القرن التاسع عشر ، وان هذا المذهب الانجيلي المخالف كثيراً لمذهب القرون الوسطى ولمذاهب الاصلاح ، هو القوي الآن تحت اسم « المذهب الاساسي » **Fundamentalism** وان ملامحه الرئيسية هي بالدرجة الاولى نتيجة لرد الفعل ضد المذهب العقلي في القرن الثامن عشر . لكن ما هو تأثيره بصورة عامة ؟

« وضع حداً للمذهب العقلي العقيم الذي ساد في القرن الثامن عشر ، واستبدل بالبراهين العقلية خبرة مباشرة وبالمعرفة غير المباشرة معرفة مباشرة في حقل الدين ، وبذلك ضيق الخناق على أنصار مذهب الشك الذين كان المدافعون عن الدين عاجزين عن التغلب عليهم . وأعاد للمشاعر اعتبارها . وأعان رد الفعل الذي حدث في القرن التاسع عشر ضد المذهب الفكري الضيق الذي ظهر في القرن الثامن عشر ، وأعطى الدين معنى جديداً وقيمة مستقلة به وشجع الفردية والتحرر من ربقة النظام الكهنوتي ، زد على ذلك كله أنه نشط الدين وأحياه في كل البلاد . ومن جهة أخرى ، أعاد ثانية الشيء الكثير من النظام القديم بما في ذلك الكثير من ملامحه الشديدة التنفير ، التي كان المذهب العقلي قد أحالها الى نسيان كان يظن انه ابدي . وعندما اعطى تفسيره للانسان وحاجاته فانه حول وجهه عمداً نحو الماضي بدلاً من النظر الى المستقبل . وزاد بروزاً نقطة الخلاف بين المسيحية والعصر الحديث وأذاع القول بأن ايمان الآباء لا ينفع أولادهم . ولما أخذ الكثير من الناس

يعتبرون هذا المذهب هو والمسيحية شيئاً واحداً ، فان ضيق أفقه وخصائص القرون الوسطى الظاهرة فيه وغلبة العاطفة عليه وضآلة حظه من الفكر ، ونزعته الغيبية الفجة ، وتمسكه الحرفي بالتوراة ، وعدم تلاؤمه مع الفن والعلوم والثقافة الدنيوية بصورة عامة ، كل ذلك جعل هؤلاء الناس يشيحون بوجههم عن الدين ، بصورة ثابتة ، وبالرغم من العمل العظيم الذي انجزه المذهب الانجيلي فان نتيجته في كثير من الجهات كانت احدى الكوارث»[١٦] .

الإيمان سنداً للاتجاهات الثورية

لكن بينما كانت الدعوة الجديدة الى الأخذ بالايمان بدل العقل تجد تعبيراً لها في هذه الحركات الشعبية الكبيرة الرامية الى احياء المذاهب المستوحاة من التقاليد الدينية القديمة كانت في الوقت ذاته اداة انقلابية قوية جداً أيضاً . ذلك ان مشاعر الانسان الطبيعي وعواطفه وحدوسه ، اذ جعلت المصدر النهائي لكل معرفة او مطمح ، كانت تنتهي بسهولة الى مبادىء واتجاهات من شأنها أن تقوض النظام القائم . فان كان امثال سبينر ويزلي يدعون الى الأخذ بالحدس والايمان سنداً للقديم ، فقد استطاع رجل كروسو أن يستخدمهما بنفس السهولة لتأييد شوق عارم الى نظام جديد . وعندما استولت روح الحركة الرومانطيقية في آخر الامر على قسم كبير من الطبقات المثقفة أدرك المتدينون التقليديون ادراكاً تمازجه الدهشة ، أن الايمان كان شيئاً أشد مراساً وأصعب قياداً من العقل الخطر نفسه ، وأنه ، اذن اقل صلاحاً من العقل لان يتخذ اساساً لبناء نظام مستقر عليه . لان خبرة الناس الداخلية لم تكن تقودهم جميعاً الى النتائج التي انتهى اليها بولس وويزلي ، بل ، على العكس ، أدت الى نشوء مجموعة كبيرة من الديانات والفلسفات الجديدة والغريبة لم يشهد مثيل لها في البر ولا في البحر . وفي زهوة العهد الرومانطيقي كاد يبدو أن حدوس كل انسان هي قانون لذلك الانسان ، وكنت ترى حتى الافراد اثناء عبورهم جسر الحياة من الشباب الى الشيخوخة يذيعون العدد

الوفير من الرؤى الجديدة المتعددة الالوان عن الانسان والعالم . وهي رؤى محببة جميلة شفافة تشبه بألوانها وسرعة زوالها ذلك الحباب الطافي على وجه الماء عندما يتساقط عليه النور . لذلك لم يكن عبثاً أن الكنيسة الكاثوليكية كانت دائماً تفضل المذهب العقلي ، ملطفاً بالاصرار على مقدمات معينة تفرضها فرضاً ، على خبرة الفرد التي لا يمكن ضبطها . وكانت تنزل امثال توما من رجالها منزلة اسمى من منزلة المتصوفين منهم ، مرتابة حتى بأوغسطين ذاته أصل جميع الهرطقات . فلما جاءت الثورة الفرنسية وأثارت حفيظة المدافعين الحقيقيين الكبار عن الماضي رأينا بيرك Burke ودي ميتر De Maistre ينبذان المذهب العقلي لرجل كبنثام Bentham كما ينبذان الحدس الذي يدعو اليه روسو او امثاله ، ويلتفتان الى نداء التقاليد التي خلدها الزمن والى سلطانها النقي .

ان النتائج الثورية الممكنة التي ينطوي عليها الدين كانت قد اتضحت في القرن السابع عشر ، حينما شجب الكويكريان جورج فوكس Fox وباركلي Barclay جميع العادات والتقاليد استجابة للرؤيا الواضحة التي يطالعنا بها « النور الداخلي » . وبينما ظل الكويكريون مخلصين للتقليد المسيحي وحدهم دون سائر الفرق المسيحية ، كما يدعون ، نراهم باسم تجربتهم الصوفية الخاصة التي اسمعتهم الصوت الإلهي ، يقفون في وجه الملوك والأساقفة كما لم يقف قط حتى الكالفينيون أنفسهم . وبينما بدأ أنصار مذهب التقوى الألمان وأنصار المذهب الانجيلي كحركتين ضمن كنيسة الدولة ، اذا هما تزدهران وتصبحان المنظمتين المستقلتين : « الاخوان المورافيون » و « الكنيسة المنهاجية الميثودية » . ولما أخذ الشعور والحدس يظهران في الميدان السياسي والاجتماعي ظلا دائماً تقريباً حتى قيام الثورة في صف ثورة الطبقة الوسطى على النظام القديم . ذلك أن الرومانطيقيين والعقليين مهما اختلفوا فقد اتفقوا على أمر واحد : هو الايمان بالفردية . ولذلك كان كلا الفريقين بمثابة التعبير الفكري عن مطامح الطبقات التجارية الفردية ، فكان روسو وبنثام ولوك يجمعهم أمر واحد : وذلك هو مناداتهم بالتحرر من القيود الحكومية .

وقد جاءت النزعة الرومانطيقية لتشد أزر النقد العقلي للتقاليد ولتضيف ناراً الى نور العقل الساطع ، ولئن كان العقليون لا يتوخون العقل دائماً . فان الرومانطيقيين أيضاً لم يكونوا يتحاشون العقل دائماً . لذلك كان بالوسع أن يقوم تعاون بين الفريقين ما دام هناك حافز مشترك ، هو كره النظام القديم ، وما دامت هنالك مصلحة مشتركة وهي مطالب الطبقات الوسطى .

كانت الحركة الرومانطيقية في أول الامر تضيف في كل مكان وقوداً الى النيران التي أشعلها أنصار المذهب العقلي . ففي فرنسا كان روسو ، وفي المانيا كان الشعراء الثائرون الملقبون بشعراء « العاصفة والتوتر » ، أعني غوته في مؤلفه « جويتز فون برلخينجن » Goetz von Berlichingen (١٧٧١) وشيلر Schiller في مؤلفاته : « قطاع الطرق » The Robbers (١٧٨١) . و« مهزلة » Fiesco ، « والمؤامرة والعاطفة » Kabale und Liebe (١٧٨٤) وفي انجلترا نجد كولريدج في القسم الاول من قصيدته عن فرنسا ، ووردزوورث في مؤلفه « الثورة الفرنسية » French Revolution وشيلي Shelley الثائر دائماً مؤلف « الملكة ماب » Queen Mab و« هيلاس » Hellas ، و « بروميثيوس طليقاً » Prometheus Unbound ، نجد هؤلاء كلهم هذا اذا لم نقل شيئاً عن بيرون Byron . وفي أمريكا نجد صاحبي النزعة الفردية المتعالية امرسون Emerson وثورو Thoreau — كل هؤلاء أخذوا ينشدون أناشيد تنطوي على ثورة بروميثية بوحي من التبدلات الاجتماعية الجذرية التي كانت تجري في نهاية القرن .. كان الشعراء يصوغون في قصائد غنائية المشاعر التي كانوا يحسونها ازاء المبادىء التي جاء بها العلماء العقليون .

التبرير العقلي للايمان

بينما كانت هذه الميول المتحمسة للايمان وللحدس التصوري آخذة في الانتشار لدى الطبقات الدنيا وبين الفنانين والشعراء ، كان المثقفون من

رجال عصر التنوير يظهرون تردداً في التخلي عن العقل ، اذ لم يكن الايمان بعد قد نال منزلة الاحترام الفكري . فقبل أن يتمكن المفكرون من هجر الطريقة العلمية المقبولة ، كان لا بد من ايجاد وسيلة لاقامة الدليل العقلي على ضرورة دعم العقل بأداة أخرى من أدوات المعرفة . والحق أن هيوم بدا وكأنه قد هدم الطريقة العقلية كلها ، لكن الناس الذين كانوا قد شاهدوا علماً واسعاً للطبيعة البشرية ينهض أمام أعينهم ، مهما كان شعورهم بعدم جدوى الطريقة العلمية في الاجابة عن كثير من المسائل الهامة ، لم يكونوا مستعدين للتنازل عن هذه الطريقة بأكملها . فالذي كانوا يحتاجونه هو البرهان الذي يلائم فكرهم وميولهم ، كذلك البرهان الذي كان توما الاقويني قد قدمه في القرن الثالث عشر لدعم افكاره وميوله ، عندما قال بأن العقل كان صحيحاً ضمن حدود ، وانه خارج هذه الحدود يجب أن يقف مكتوف اليدين في حضرة الايمان . وقد تقدم بهذا البرهان المقنع في آخر الامر عام ١٧٨١ عمانوئيل كانط في أشهر المؤلفات الفلسفية وأبعدها أثراً في العصور الحديثة أعني مؤلفه : « نقد العقل الخالص » Critique of Pure Reason .

ان تفاصيل هذا الكتاب الصعب المشوش هي على درجة من التعقيد تجعل تلخيصه متعذراً . ولكن يكفي أن نقول ان كانط ، بتحليل طبيعة المعرفة وقدرة العقل البشري ، حاول التدليل على أن العلم وطرق علمي الميكانيك والفيزياء الرياضيين هي صالحة لوصف العالم الذي يقدر الانسان أن يحصل منه على أية خبرة عقلية ، بينما هي عاجزة كل العجز عن أن تكشف لنا عن حقيقة العالم اذا لم ينظر اليه من خلال هذه الاداة الكثيرة الاصطفاء أعني العقل البشري . ان العلم وصف صادق للحوادث الظاهرة ، أي للاشياء بالشكل الذي يسمح لنا فيه تركيب عقولنا و أسلوب عملها بأن نختبرها ، لكن ليس في وسعه أن يبرر لنا اثبات او انكار اي شيء عن العالم الحقيقي ، أي العالم كما هو في ذاته ، كما يبدو لعقل كامل منزه عن كافة النقائص

البشرية كعقل الاله . «ان هذا يؤدي بنا الى الاستنتاج بأننا لا نستطيع قط أن نتعالى عن حدود الاختبار الممكن ، واننا لذلك لن ندرك الموضوع الذي تهتم به الميتافيزيقا – أعني علم اللاهوت العقلي – بالدرجة الاولى »[١٧] .

اننا لا نستطيع ان نعرف العالم كما هو في الحقيقة ، بل بالطريقة الخاصة المحدودة القاصرة التي بامكاننا ان نعرفه بها .

ان هذا يعني طبعاً القول بأن علومنا لا تشمل ولا تستطيع ان تشمل كل شيء ضمن أفقها . ولكن ما الذي يدفعنا الى القول بأن العالم في الحقيقة مختلف عن العالم الذي تستطيع أن تصفه لنا الطريقة العلمية وبأنه أكثر اتساعاً منه ؟ هنا ينبري كانط مدافعاً عن جميـــع النزعات الرومانطيقية التي كنا بصدد تلخيصها فيقول بأننا نملك خبرات أخرى ، خبرات الضمير والجمال والدافع الديني ، وهي خبرات ، رغم أنها ليست قط خبرات علمية وعقلية بالمعنى الصحيح ، ورغم استحالة ادخالها ضمن اطار الفيزياء الميكانيكية ، هي خبرات قوية وهامة الى حد لا يمكن معه اهمالها واعتبارها مجرد تصورات وهمية ، كما انها تظل مستعصية على الفهم الى ان نفترض بأن العالم في الحقيقة هو شيء مختلف عما يستطيع العلم البرهنة على وجوده . ولما كنا لا نستطيع قط أن نعرف علمياً شبه الكون الحقيقي فلدينا ما يبرر لنا أن نعتقد ، لأسباب عملية مستمدة من حاجتنا الى العيش كما لا بد للكائنات البشرية أن تعيش ، بأنه نوع من المكان الملائم لهذا المزيج من العقل والشعور اللذين تتألف منهما الطبيعة البشرية . إننا نعمل ولا غنى لنا عن العمل بوحي من واجب أخلاقي ، واننا نستشعر ولا بد لنا أن نستشعر احتراماً دينياً لشيء في الكون أعظم ، واننا نعجب ولا مندوحة لنا من الاعجاب بجمال في الاشياء لا يمكن تعليله تعليلاً علمياً . واذن لما كنا لا نستطيع بطرق العلم أن نثبت ولا ننفي ان من واجبنا اختيار الصواب دون الخطأ ، وأننا أحرار في الاختيار ، وأن الكون يدار بشكل ما بقانون أخلاقي ، ولما كنا مضطرين الاضطرار كله ، ما دمنا مخلوقات على هذه الصورة التي نحن

عليها ، الى العيش كما لو كانت هذه الامور صحيحة ، فان لنا ما يبرر الاعتقاد بأنها موجودة . فعندما يعجز العلم عن الاثبات او النفي يحق لنا أن نركن الى الايمان .

بدا هذا الدفاع العقلي عن الايمان مقنعاً في نظر كثير من الناس ، واستقبله الرومانطيقيون بحماس وهم الذين كانوا يعتقدون بأن العلم العقلي لم يكن ملائماً . وهو ، اذ نادى بأن العلم محدود الأفق ، مهما كانت صحته ضمن تلك الحدود ، فتح الباب لـعدد لا يحصى من الطرق الاخرى في الوصول الى المعتقدات الفلسفية والاخلاقية والدينية عن قدر الانسان ومكانه . ان أنت لم تعتقد بأن الحقيقة يمكن التوصل اليها بأية طريقة أخرى غير الطريقة العلمية كنت لاأدرياً . ولكن ان اعتقدت بذلك فعلى الاقل لن يستطيع احد بأن يبرهن انك كنت مخطئاً . ان معظم الناس لم يعتبروا ان من شأن هذه الحدود المفروضة على قوى العقل أن تثبط الهمم بل رحبوا بفلسفة كانط ، التي كانت تسمى « الفلسفة الانتقادية » ، على أنها الباب المفتوح المؤدي الى حرية الاعتقاد بجميع ما كانوا يريدون مخلصين الاعتقاد به تقريباً . وفي الجيل التالي اقترح شعراء وفلاسفة ولاهوتيون متحمسون عشرات من الطرق الموصلة الى الحقيقة . ولم يكن طريق كانط الخاص على درجة من الاهمية تعادل أهمية الشهادة التي يظهر انه منحها للناس وخولهم بها شق ممرات جديدة خاصة بهم عبر مجاهل الحدس والايمان اللاعقلية . لخص كانط مأثرته الجليلة للسعادة العقلية بهذه الكلمات : من وجهة نظر النقد يمكن أن يكون كل من مذهب الاخلاق ومذهب العلم صحيحاً ضمن مجاله الخاص به ، وهو أمر لم يكن بالامكان بيانه لولا أن النقد قد برهن من قبل على ما لا يمكننا تجنبه من الجهل بالعلم الحقيقي ، ولولا انه قصر كل ما يمكن ان نعرفه معرفة علمية على الظواهر فقط « فوجدت اذن ، من الضروري انكار معرفة الله ، والحرية ، والخلود لكي أجد مكاناً للايمان » [١٨] .

ان جميع اختبارات الحقيقة التي صاغتها اجيال العلماء ذهبت سدى ، وصار الناس أحراراً في الاعتقاد بكل ما كانت مصالح الطبيعة البشرية بكاملها تدفعهم الى الاعتقاد به ، وأصبح كل نوع من الايمان تقريباً محترماً من الناحية العقلية .

دفع كتاب كانط الرومانطيقيين الى سيل من النظم الخاصة المؤسسة على الايمان . فأخذوا يدعون أن الانسان في جوهره ، ليس عقلياً ، بل ان الطبيعة البشرية مؤلفة في قرارتها من الغرائز والمشاعر ، وان حياة الانسان الغريزية والانفعالية يجب أن تسيطر على سيرته وتعين له مفهومه عن العالم ومفهومه عن الحياة البشرية . وبعبارة أخرى فان الشاعر او القديس أصدق من العالم دليلاً في طريق الحياة والفكر . ومن واجب الدين والاخلاق والفن والأدب والفلسفة السياسية والاجتماعية والتربية أن تدرك هذه الحقيقة الاساسية وتبني عليها . ليس الدين علماً نبرهن على صحته بل شأناً من شؤون القلب ، حياة نحياها ، والاخلاق ليست علماً بل هي في جوهرها الارادة الطيبة واداء الانسان واجباته . وليس الفن مسألة شكل وتركيب بل مسألة غنى في العاطفة والشعور . والمجتمع ليس مشروعاً جامداً مؤسساً على المصلحة الذاتية ، بل كائناً حياً كبيراً يشد اعضاؤه ازر بعضهم البعض ، ويسعى حثيثاً لتحقيق مثل عليا يراها رؤية غامضة . والكون كله ليس آلة ، بل جسماً حياً يجب تعليله كما تعلل حياة الانسان .

فهردر Herder مثلاً ، وهو أبو الرومانطيقيين الألمان ، بنى كل الحقيقة على المشاعر ، وعلى الايمان دون العقل ، بوصفه ضرورة داخلية غير قابلة للتحليل . أما جاكوبي Jacobi الذي ربما كان اكثر هؤلاء المفكرين شهرة ونفوذاً ، رغم انه ليس احصفهم ، فقد اعتبر الحدس بصراحة ينبوع المعرفة النهائية وهجر كل المحاولات الرامية الى التوفيق بين يقينه وبين القوانين العلمية للطبيعة . وقال ان اليقين المباشر الحاصل من الرؤيا الداخلية هو أعظم من البرهان المنطقي وأشد يقيناً منه . ودعا في أول الامر هذه الموهبة

التي تدرك بها الحقائق الروحية Glaube أي « الايمان » ، ولكنه فيما بعد دعاها Vernunft اي العقـــل ، فأوقع الكثيرين في حيرة وارتباك . وكان قصده من ذلك ان يميزها عن العقل العلمي الذي دعاه Verstand أي « الفهم » . ولقد تبعه أناس كثيرون في هذا التمييز بين « العقـــل » أي « الايمان » وبين مجرد « الفهم » ، فكنت تسمع اصداء هذا التمييز عند كولريدج وكارليل في انجلترا وامرسون في امريكا . وتبنى شليرماخر Schleiermacher هذا التمييز في الدين تبنياً فيه أصالة كبيرة ، كما تبناه شلنغ Schelling في الفن ، وهيجل في عموم التاريخ البشري والفكر البشري . ان ما يميز هذه النظم المختلفة بعضها عن بعض لجدير بالانتباه حقاً ، ولكنه لا يماثل من حيث الاهمية ما هو مشترك بينها جميعاً من المبادىء الجوهرية والمفترضات . ونشأت عن ذلك فلسفات وأقوال في التبرير ، كانت تؤلف مزيجاً غريباً لكنه ، في أغلب الأحيان ، مزيج جميل من العناصر التي كانت تبدو متنافرة من الناحية العقلية على الاقل . فان داود فريدريك ستراوس David Friedrich Strauss اللاهوتي العقلي الكبير في القرن التاسع عشر ، الذي ربما ذهب أبعد مما ذهب حتى هيوم وهولباخ في القرن السابق ، في الحملة على صدق التقليد المسيحي ، ان ستراوس هذا علق على هذا النوع من المزيج تعليقاً لاذعاً بقوله : « ما كل انسان يقدر أن يسحق المسيحية والعلم النيوتوني ليؤلف منهما مزيجاً . ومعظم الناس ينتهون من هذا المزيج الى القديد الذي يقوم منه التقليد مقام اللحم ، ويقوم شليرماخر مقام الدهن ، ويقوم هيجل مقام البهارات »[١٩] .

التأكيد على الشخصية الفردية وعلى التعبير عن ذاتها

هذه الحرية الكاملة الممنوحة للفرد في أن يجد ايمانه حيث يشاء كانت تعني بالطبع أن خلق الفرد وشخصيته قد أصبحا هما العامل الحاسم الاهم . فبدل اهمال القرن الثامن عشر لكل ما هو غير عمومي في الطبيعة البشرية ،

أخذ الرومانطيقيون يؤكدون الفردية وبشخصية اكثر من أي شيء آخر . وكان المثل الاعلى للانسان في نظرهم ليس في انتشار المعرفة العقلية والعلم بل في نمو الامكانات الفذة في كل انسان نمواً كاملاً . وقد رأينا كيف بنى روسو منهاجه التربوي حول مثل أعلى من هذا القبيل ، وتبنى هذا المثل الاعلى كل من بازدوف Basedow وبيستالوزي Pestalozzi وفروبيل Froebel ، من الألمان ، كما جاء به هوراس مان Horace Mann الى الولايات المتحدة . وصار المفكرون والشعراء الألمان غوته وفيخته وشليكل وكذلك كولريدج وكارليل في انجلترا وامرسون في امريكا ينادون بأن الغاية الكلية للحياة والثقافة هي نمو الحرية والفردية ومقدرة التعبير عن الذات «كن ذاتك ، نمّ شخصيتك ، اطلع أقصى ما تستطيع الاطلاع على جميع التراث المؤلف من أفضل ما جال في الذهن وتردد على اللسان في الماضي ، واحرص اشد الحرص على الوصول الى اغنى الخبرات واكثرها تنوعاً مع اخوانك من البشر ، بهذه الطريقة وحدها تستطيع أن تنمو وتصبح شخصية نبيلة حقاً» . وقد فسر بعض الشعراء والفنانين هذه النصيحة بما يلي : «اذا لزم الامر حطم جميع قوانين الآلهة والبشر لكي تعبر عن ذاتك» . ولكننا نرى بصورة عامة ، ان هذا الاهمال للقانون والعرف ، وهذه الثقة التامة ببصيرة الانسان وغرائزه ، قد بررا نفسيهما فيما عاشه الكثير من حياة غنية ونبيلة وساحرة كل السحر . فبالرغم من أن أحداً من الزعماء الحقيقيين لم يذهب في هذه النزعة الى حد الدعوة الى عدم الاكتراث بالغير ، وبالرغم من أن معظمهم رأى في العناية بشخصيات الآخرين وخدمتها أداة هامة لنموه الشخصي ، لا جدال في أن تأكيد الرومانطيقيين الملحوظ على الفردية قد كان بمثابة حافز قوي وتبرير محترم للمذهب الفردي الاقتصادي الذي كان يبني نظام المعمل والرأسمالية الحديثة . وعندما دعا رجال مثل غوته وامرسون الى الاعتماد على النفس ، لم يكونوا يفكرون قط بانتاج رجل الاعمال العصامي و «ملك الصناعة» — وهي عبارة تنسب الى كارليل عابد الأبطال — ولكن

تأثيرهم أخذ سبيله الى مجار منحرفة حتّى أننا في ايامنا هذه نرى مجلاتنا تفيض بدعوات مثل : نمّ شخصيتك – اربح ٥٠٠٠٠ دولار في السنة – وهي سخرية مرة من المثل الاعلى الرومانطيقي .

ها هنا أيضاً نستطيع أن نجد أفضل شاهد على غنى الحركة الرومانطيقية وقوتّها وضعفها عند غوته ، الذي حاول أن يضمن انتاجه الضخم كل نزعة فرعية من نزعات هذه الحركة . ان تحويره لاسطورة فاوست القديمة هو نوع من الشوق الطويل العارم الى ما في الحياة من غنى وامتلاء ، سكب فيه عاطفته الشابة وطموحه الفنّي وحكمته الناضجة ، وجماع خبرته الخاصة المتنوعة . فيه نجد فاوست التلميذ المتعب ، وقد أدرك تفاهة كل العلوم ، ورأى سني كدحه وكده تمضي من دون أن تخلف له سوى العلم الجاف . فيلتفت نافراً الى السحر عساه يجد نفسه وجهاً لوجه أمام الحقيقة في الكون المقطور زبدة الحكمة كلها ، لكنه بعد أن يفعل ذلك يشعر ايضاً ما شعر به الرومانطيقيون عندما نبذوا علوم القرن الثامن عشر ، في انه حتّى العلم الكامل ، وحتّى الحقيقة الكاملة لا تكفيان . فهو انما يتشوق الى الحياة لا الى صورة الحياة . ولن يكفيه شيء سوى الخبرة ، الخبرة البشرية جمعاء . ولكنه عندما يتضرع الى روح الارض ويرى تلك الرؤيا المعربدة – رؤيا الحياة كلها مبسوطة أمامه ، نراه يخنع ، فالحياة لا تمنح بأكملها دفعة واحدة لأي انسان فان يستمتع بها . ومثل هذه الخبرة العامة خليقة بأن تحل عرى أية شخصية من الشخصيات . فكان لا بد لفاوست أن يقنع بالاكتساب الطويل الشاق لتلك الخبرات التي يستطيع أن يتمثلها . لذلك يناشد ميفيستوفيليس ، روح ذلك النمو الذي لا بد ان يحوي في طياته تهديم القديم وتبني الجديد اي – بكلمة واحدة ، الخبرة في الشكل الوحيد الذي يمكن ان يظهر للانسان . فيؤكد هذا الاخير لفاوست اعتقاده بأن :

كل العلوم ، يا صديقي ، مقفرة جدباء
وشجرة الحياة وحدها هي الخضراء [٢٠]

فيتوق فاوست الى الحياة بمشقاتها وحسراتها ، بأتراحها وأفراحها ، ويأمل أن يمنحه ميفيستوفيليس النمو والتقدم بواسطة الحياة . فينطلق الاثنان الى العالم ليعيشا وسط الحوادث المختلفة التي قد تقع للانسان من فرح وحب وإثم وندم وقوة وغنى وجمال ومجد سالف يبعث في الحاضر ، وفعالية فنية . وفي النهاية يجد فاوست الرضا في العمل بلا هوادة من أجل ما يعتقد أنه ينفع الآخرين ، وفي تلك اللحظة تنتهي حياته ويتعلم درسه . ولكن ليس هنالك نهاية حقيقية ، بل لا يمكن ان توجد مثل هذه النهاية . لأن النمو بالنسبة للشخص الذي نجا حقاً قد ينقطع غير أنه لا يتوقف مطلقاً ، ومهما تكن السماوات التي يذهب اليها فاوست ، فانه سيمضي في الاستعانة بالملائكة على انماء شخصيته وفي تذوق مسرات المدينة السماوية وآثامها :

واليك كلمة الحكمة الاخيرة :

ليس جديراً بالحياة والحرية

غير الذي يقتحم الحياة كل يوم [٢١] .

انه ذلك المرء الذي يكافح ويضل ومع ذلك يجد خلاصه في كفاحه وضلاله . ويرتل الملائكة الذين يحملون روح فاوست الى ميادين مسعاه الجديد :

الذي لا يتعبه الكفاح المتصل

نحن قادرون على انقاذه [٢٢] .

تفسير الطبيعة تفسيراً شخصياً

لكن الرومانطيقيين لم يكتفوا بجعل الشخصية مفتاح الحياة البشرية ، بل خلعوا كفاحها ونموها على الطبيعة أيضاً ورأوا العالم المستنير وراء الفيزياء الميكانيكية وكأنه في قرارته عملية تحقيق لمثل عليا . وحاولوا بشتى الطرق تعليل الكون تعليلاً شخصياً لشعورهم بأن الارادة والطموح ، وهما اعمق ما في الخبرة البشرية ، لا بد أن يكونا مجانسين للقوى الاساسية في الطبيعة .

هذا المذهب المبني على الايمان يدعى المذهب المثالي وعقيدته الاساسية هي أن خبرات القلب والنفس ، عندما نحب ان نتوغل الى أبعد مما في وسع العلم أن يمضي ، لهي رائد أكثر أماناً من العقل الذي لا يستطيع أن يجد سوى نظام ميكانيكي . ولما كان الايمان شيئاً فردياً من هذا القبيل ، ولما كان أعمق ما في الروح البشرية لا يمكن تحديده تحديداً موضوعياً ، فان اتباع المذهب المثالي بطبيعة الحال قد اختلفوا فيما بينهم حول ما ينبغي أن يتخذ من قلب الانسان مفتاحاً لحل لغز الحقيقة في العالم . ففي نظر كانط كـــان الشعور بالواجب الاخلاقي اساسياً ، ورأى العالم الواقع بعيداً عن متناول العلم ، كنظام اخلاقي شامل في جوهره . اما فختهِ Fichte ، احد اتباعه ، فلم يكن الواجب بل السعي المتصل نحو الكمال هو الذي يقلق روحه ، ولذلك كان العالم في نظره معركة اخلاقية كبيرة بين قوى الخير وقوى الشر ، معركة تضع فيها الارادة العظمى امام الافراد الذين لا يزيدون عن كونهم اعضاء فيها ، عوائق يؤدي تغلبهم عليها الى ارتقاء درجات متسامية باستمرار . ورأى الشعراء العالم فعالية للخيال الخلاق ، ورآه المتدينون الهاً يخاطب البشر ، ورآه العلماء الرومانطيقيون عقلاً اسمى من البشر ينشر ذاته في الزمان والمكان . وقد بدا لفخته ، الذي تباهى بالمعركة الخيرة ، كأن العالم ارادة كتب لها أن تواصل السعي حتى تحرز النصر . اما شوبنهور الذي كان يشعر بعقم الطموح البشري عقماً يدعو الى الكآبة ، ذلك الطموح الذي لا يستقر ولا يرضى ، ناشداً باستمرار ما يعوزه ، فبدا له العالم ارادة خرساء بلا هدف ، لا ينجم عن تسكعها القلق سوى الالم والأسى والاسف وحدها . هذه الرؤى الخيالية البعيدة المدى عما يمكن ان تعنيه الحياة للذين يحيونها ستبقى اشبه بالنصب التذكارية الخالدة لأولئك الذين رأوها ، ويكاد يكون من العسير الحكم عليها بمقاييس الحقيقة العقلية الحرفية ــ تلك المقاييس التي نبذها أصحاب هذه الرؤى بازدراء نبذاً تاماً . ومهما كان الرأي في هذه التصورات من حيث انها اوصاف حرفية للطبيعة كما هي في الحقيقة ،

فيبقى صحيحاً انها تأملات شعرية عميقة حول امكانات الخبرة البشرية . عندما قال فخته : انه اذا اعتبر المرء العالم مسرحاً لواجبات الانسان الاخلاقية فان العالم يصبح بالنسبة له مكاناً من هذا القبيل ، عندما قال ذلك كان صادقاً كصدقه حين قال ان نوع العالم الذي يحيا فيه الانسان اي ما يعتبره ذا قيمة وجدارة يتوقف على أي صنف من الناس هو ، ذلك أنه من الصحيح جداً أن يقال ان المصلح يعيش في عالم من الصراع الاخلاقي ، وان الشاعر يحيا في عالم من الجمال الشعري ، وان العالم يحيا في عالم من الحقيقة العلمية . لكن الغلطة الوحيدة التي يرتكبها المذهب الرومانطيقي هي اعتقاده بأن هذه العوالم التي صنعوها هي حقائق بالمعنى العلمي ، اما اذا اعتبرت كتفسيرات للخبرة البشرية بالنسبة لاهميتها فلا يبقى جدال في صحتها .

وخلاصة القول ان المثالية الرومانطيقية هي شعر وليست علماً ، وان الشعراء هم الذين يعبرون عنها أفضل تعبير . ففي رأيهم ان العالم غريزة ذات روح تستجيب لنداء الانسان ، وان الطبيعة ليست آلة ميتة ، بل قوة حية فيها نقيم ونتحرك وننال كياننا . وهؤلاء الشعراء يجدون مع وردزورث الحكمة الصادقة في الاندماج بالطبيعة ، الحكمة التي تظل حكمة بشرية حقاً . ان الحقيقة لا تكمن في العلم بل في رؤيا الشاعر :

نبضة من غابة خضراء
قد تنبئك عن الانسان
وعن الخير والشر
اكثر مما يستطيع أن ينبئك به جميع الحكماء
لذيذة المعرفة التي تمنحها الطبيعة
اما عقلنا المتطفل
فيشوه الاشكال الجميلة للاشياء
اننا نقتل لكي نشرح [٢٣] .

ان الكون يبدو الهياً حقاً للذي يفتح له قلبه ونفسه بهذا الشكل في كل ناحية .

تعلمت النظر
الى الطبيعة ، لا كما كنت انظر اليها يوم
كنت فتى غراً ، ذلك
انني بالاصغاء المتكرر
للموسيقى الحزينة الهادئة ،
موسيقى البشرية التي لا تخدش السمع
ولا تؤذيه مع ان لها قوة عظيمة ،
تجعلها تطهر الانفس وتخضعها ، وشعرت
بوجود يحركني بما يبعثه فيّ من متع
الافكار النبيلة ؛ انه شعور سام
بشيء ينساب في الاشياء انسياباً عميقاً
فتجده في أضواء الشموس الغاربة
وفي البحر المستدير وفي النسيم الحي
والسماء الزرقاء ، وفي عقل الانسان .
انه حركة وروح يحرك كل
المخلوقات المفكرة وكل ما تجول به الافكار
ويتدفق في سائر الاشياء [٢٤] .

ومهما اختلف الرومانطيقيون في التعليل فقد اتفقوا جميعاً في شعورهم بأن وراء الظواهر ارادة عظيمة أو قوة أو شخصية فوق الشخصية قد لا يكون من غير المناسب اطلاق اسم « الله » عليها ، واليها يمكن أن توجه المشاعر الدينية . ولكن الله كان في نظرهم كائناً مختلفاً تماماً عن الله في نظار اصحاب المذهب العقلي في القرن الثامن عشر . ففي نظر هؤلاء الاخيرين كان الله هو الخالق والصانع ، المنفصل انفصالاً مطلقاً عن كونه ، وقد

يستطيع الانسان ان يتعرف على اعمال الله ، أما هو ذاته فمن المستحيل اقامة أي اتصال معه . غير ان هذا الاله الخارجي لم يعد موجوداً بالنسبة للرومانطيقيين المثاليين : لأن هؤلاء اخذوا يعتقدون أن العالم ليس آلة ، ولكنه حي ، وأن الله ليس خالقه بمقدار ما هو روحه وحياته . وتؤلف جميع الاشياء جزءاً من حياة الاله الشاملة هذه ، ولكن الانسان على الاخص ، يعتبر أسمى هذه الاشياء كلها تعبيراً عن هذه الحياة . هذه النظرية المدعوة نظرية « الانبثاث » أي كون الله مقيماً الاشياء ، تقرب من نظرية « الحلول » مع فارق رئيسي بينهما هو أن هذه النظرية تفسر حياة الكون من خلال النفس الانسانية بينما تفسره نظرية الحلول بملاحظة مجرى الطبيعة . ولذلك كان امراً طبيعياً ان يحظى سبينوزا الذي طابق عـلى هذا الغرار بين الله والطبيعة ، بشهرة كبيرة لدى الرومانطيقيين .. وقد جاء هردر في كتابه « محاورات حول الاله » Dialogues on God (١٧٨٧) ففسر من جديد دين سبينوزا العلمي ونقله من مصطلح العلم الديكارتي الى الشعر الرومانطيقي . ومن هذا الكتاب الصغير انساب تيار متزايد من الايمان بنظرية الانبثاث القائلة بأن الكون الهي ، وفي انفتاح المرء لكل تأثير من تأثيراته ، وفي الحياة المنسجمة معه ، وفي نمو المرء تبعاً لنمو الكون — في كل ذلك تكمن معرفة الله وشعور المرء بأنه جزء من روحه . على هذا الاساس وبزعامة من شليرماخر حوّل الناس الايمان الديني وردوا له سابق اعتباره ، ذلك الايمان الذي كاد عصر العلم ان يجعله من الامور المستحيلة بالنسبة للشخص الذكي . وبالايجاز فان الرومانطيقية هي الدين .

« ان تفكير الانسان التقي ليس الا وعياً مباشراً من قبل الوجود العام لكل ما هو نهائي في اللانهائي ، لكل ما هو زمني في ما هو ازلي ومن خلال الازل ، ان البحث عن هذا والتوصل اليه في كل ما يعيش ويتحرك ، في كل صيرورة وفي كل تبدل ، في كل عمل وكل عذاب ، وحتى في الشعور المباشر بأن الانسان لا يحيا حياته ذاتها ولا يعرفها الا وجوداً من هذا القبيل ،

ان هذا هو الدين . فالدين ، اذن ، هو الحياة في الطبيعة اللانهائية للكل في الواحد والكل ، اي في الله ؛ وانها ادراك كل شيء وامتلاك كل شيء في الله وادراك الله في كل شيء .. ان المفهوم الشاسع الذي يعتبر الله كائناً خارج العالم وخلف العالم ، ليس هو أول الدين وآخره ، بل ليس هو سوى تعبير عنه باسلوب يقل فيه النقاء وتنعدم الملاءمة »[٢٥] .

العلم الرومانطيقي عن الفرد

ان أكبر الرومانطيقيين ميلاً الى جانب العقل لم ينقلوا تأكيدهم على الفردية الى تفسير الحياة البشرية والطبيعة بكليتها فحسب بل حاولوا أن ينشئوا نوعاً جديداً من العلم في نفس الميدان الذي كان كانط قد تركه لسلطان الفيزياء غير المنازع . ذلك أنهم قد عادوا بطريقة من الطرق الى مفاهيم أرسطو والقرون الوسطى عن غاية المعرفة ، وأصروا على القول بأنه ينبغي حتى للعلم نفسه ، ليكون ملائماً ، أن يصف الفرد على ضوء علاقاته بالمجموعات الاوسع التي يكون جزءاً منها ، لا أن يقتصر على البحث عن القوانين العامة لسلوك مجموعة لا تحصى من الاشياء المفردة . ان هيجل ، اقرب جميع الرومانطيقيين الى المذهب العقلي ، اذا صحت نسبته الى تلك المدرسة بالمعنى الدقيق ، جعل هذا المفهوم للمعرفة كثير الذيوع بين الناس . ففي رأيه انه لكي نفهم ونفسر حقاً أي شيء او حادث في العالم ، يعني فصله عن أي شيء آخر في الكون ، واظهار مكانته الخاصة في المجموع العظيم للاشياء . وليست الصلة بسبب سابق هي التي تعطينا المعرفة الصحيحة ، بل الصلة بكامل عملية العالم العظيم . والفلسفة ، أرقى الحكمة ، تسعى اذن لتفسير الظواهر على ضوء اهميتها وغايتها في الكل وقيمتها في خدمة الكون الاعلى العظيم الذي يشمل كل شيء . فلكي نفهم كل ما يمكن ان يعرف عن أي شيء من الاشياء ، كالساعة مثلاً ، يجب علينا حقاً أن نفهم الطبيعة كلها ، بما فيها من الميكانيك والزمان والحركة وان نفهم كل ما يتعلق بالمجتمع

البشري وبحياته خلال التاريخ لان الزمان والعناية بالزمان يلعبان فيها دوراً في غاية الاهمية . ولا شيء يوجد في ذاته وبذاته ، بل كجزء من عالم بأسره ، مؤلف من أفراد يرتبط بعضهم بالبعض الآخر ، وكل شيء مدرج بالضرورة في هذا العالم ومتميز عنه . نستبين هذا المفهوم الى حد كاف في أبيـات تنسون Tennyson :

أيتها الزهرة في شقوق الجدار !
ها أنا أقطفك من بين الشقوق
وأمسك بك ، جذرك وكلك
ها هنا في يدي
ايتها الزهرة — لو أنني فهمت
ما أنت ، ما جذرك وما كل شيء فيك ، وما كلك ،
اذن لعلمت ما الله وما الانسان[٢٦] .

هذا المفهوم عن علم الفرد قد دخل بعيداً وبعدة اشكال الى هدف المعرفة هو والعلم النيوتوني بالعلاقات السببية .

الاهتمام بالتاريخ البشري والتقاليد البشرية

ان النزعة التي تحدثنا عنها وثيقة الصلة بموقف آخر من مواقف المذهب الرومانطيقي كان له ، أكثر من أي شيء في المذهب الرومانطيقي ، أعظم الاثر في القرن التاسع عشر . فاذا كانت الغاية من المعرفة تأليف الاشياء في كل أوسع ، واذا كانت الطبيعة حية ونامية ، واذا كانت المشاعر التي تربط الناس بالجماعات الكبيرة وبماضيهم هي أهم من العقل ، يصبح للتاريخ البشري وللتقاليد البشرية أهمية حيوية جديدة . فلكي نفهم أية عقيدة أو أي مثل أعلى ، أو عادة او مؤسسة ، ينبغي أن نفحص نموها التدريجي منذ بوادرها الأولى حتى شكلها الحالي . وشخصية الفرد او طبعه ، وحضارة

الأمة هما نتاج نمو طويل ولا يجوز الحكم عليهما او تقويمهما الا على ضوء معرفة كاملة لماضيهما . واذا كانت حياة الانسان نمواً بطيئاً الى هذا الحد فان الكون ، الذي تعتبر حياة الانسان أضمن مفتاح لفهمه ، لا بد أن يكون هو أيضاً عملية من التطور وللزمان والتاريخ أهمية اساسية . من خلال هذه النظرة ، تغير تغيراً تاماً علم الطبيعة عن البشرية الذي عرفناه في القرن الثامن عشر . اذ نجد كل مفهوم من المفاهيم التي انبثقت من لوك ونيوتن يخلي السبيل الى مجموعة من المفاهيم مختلفة عنه . فقد حلت التولدية والتاريخية محل الطريقة التحليلية والميكانيكية ، في الشؤون الانسانية أولاً ، ومن ثم في كل فرع من العلوم الطبيعية ، وبعد أن كانت الرياضيات النموذج الحق للعلم ، وجدت نفسها أشبه بشذوذ لا معنى له . وصار مقياس كل مؤسسة او فكرة ليس حظها من المعقولية أو النفع بل أصلها وتاريخها . وأصبح المعقول هو التقليدي بعد ان كان النافع فيما مضى يعتبر هو المعقول .

وأنشد شيللر : « التاريخ هو آخر محكمة للتمييز » . أما هيجل ، الذي بنى فلسفته كلها على هذا الافتراض فقد لخصها بقوله : « كل ما هو معقول حقيقي ، وكل ما هو حقيقي معقول » [٢٧] مفسراً اياهما بأنهما العملية الكونية العظيمة التي يجري بها التطور الشامل .

ان المفهوم الرومانطيقي الذي يرى النمو والتوسع والتطور هي الامور الاساسية في الخبرة البشرية ومن ثم في الكون بأسره ، ارتضى بطبيعة الحال مفهوم المذهب العقلي عن التقدم كما يمثله كوندورسيه في فرنسا وليسينج في المانيا . فهذان الاثنان دفعا معاً الناس الى التأكيد على تبدل المؤسسات البشرية بلا انقطاع ، وعلى قيمة كل مرحلة ، وعلى ضرورة التبدل المستمر ، وشجبا كلا من الهجمات الفجة على القديم والعداء المر للجديد ، واعتبرا ان التاريخ يفصح عن سير البشرية بخطوات ثابتة نحو أحد الاحداث الالهية البعيدة ، وقالا بأن كل امة ، وكل دين ، وكل مؤسسة ، وكل جماعة ، هي في اساسها تجسيد لاحد المثل العليا الذي يتفتح طبقاً لقوانينه الخاصة

عبر الزمان. فواجب الانسان العاقل أن يدرس الماضي ليكتشف قوانين النمو تلك، ثم يقوم بدوره في عملية التفتح المقبلة. وذاعت كثيراً فلسفات التاريخ التي تزعم الكشف عن هذه المثل العليا ذاتها وقوانين نموها. ونرى هردر في كتابه «فلسفة التاريخ لتربية البشر» (١٧٧٤) وفي كتابه «افكار لتاريخ الانسان» (١٧٨٤) قد اصطنع الاسلوب الذي صاغه هيجل بمنتهى النظام.

ففي رأي هيجل أن أهم شيء في الانسان نمو روحه او عملية التفكير التي تنطوي على عملية مستمرة من اعادة النظر وطرح القديم. واذن فالعالم ذاته، والوجود بأسره في قرارته عملية تفكير من هذا القبيل تماماً. فالحقيقة العظمى في حياة الانسان وفي الطبيعة ليست هي العقل بمعنى كونه عضواً خاملاً او جامداً لتصوير العالم، او المنطق بمعنى كونه مجموعة منظمة من القوانين الثابتة، بل الديالكتيك الذي هو عملية التفكير ذاتها. الوجود، العالم، جماع كل الاشياء، المطلق – هذا في جوهره عملية عظيمة من الصيرورة. فالوجود يعني النمو الدائم، النبذ الدائم لبعض ما في القديم ثم مزجه في قوالب جديدة. وكل مؤسسة عبارة عن سير الروح المطلق عبر الزمان لتحقيق ذاته. وما الحياة الا كما بدت لفاوست بطل غوته، فهي سعي متواصل لادراك هدف لا يدرك قط بينما يكمن معناها واهميتها في السعي ذاته، وبناء على ذلك رغم ان التوقف عن النمو معناه الموت، نجد في الحقيقة أن كل مرحلة من مراحل السعي نحو الهدف اللانهائي لها قيمتها، وهي صالحة في مكانها الخاص بها. ففي رأي هيجل، كما في رأي لايبنتز Leibniz وبوب يعتبر حقاً كل ما هو موجود. لكن هذا لا يعني سوى أن كل ما هو موجود هو لحظة لا بد منها للتقدم نحو شيء أبعد. وعلى الانسان أن يتحرى كل مؤسسة، ويكتشف المثل الاعلى الخاص الذي تجسده، ويمضي بها قدماً طبقاً لقوانين نموها الضرورية. ولذلك كان التمرد على أي شيء من الاشياء هو ذروة الحمق والبعد عن الحكمة، أما محاولة

وقف سير التقدم والتطور والرضا بالمرحلة الحاضرة فهو ، كما في كتاب فاوست ، الموت بعينه .

« ان تاريخ الكون هو معرض الروح في عملية استجلاء المعرفة عن الروح في امكانها . وكما ان البذرة تنطوي في ذاتها على طبيعة الشجرة كلها وعلى شكل ثمارها وطعمها ، كذلك نرى الملامح الاولى للروح مشتملة حقاً على كل ذلك التاريخ .. وما تاريخ العالم سوى تقدم الوعي بالحرية . ونحن نصرح بأن مصير العالم الروحي والعلة النهائية للعالم بأسره هو وعي الروح فيه لحريتها الخاصة مما ينجم عنه حتماً كون تلك الحرية حقيقة .. اما كون تاريخ العالم مع جميع المشاهد التي تعرضها تواريخه هو هذه العملية من النمو ومن تحقيق الروح — فذلك هو التفسير الوحيد لقضية وجود الشر مع وجود الله ، انه تبرير وجود الله في التاريخ ؛ هذه النظرة العميقة هي وحدها القادرة على التوفيق بين الروح وتاريخ العالم — أعني أن ما قد حدث وما يحدث كل يوم لا يمكن ان يقال عنه ابداً بأنه حدث « بدون الله » بل هو في جوهره من فعل الله » [٢٨] .

وبالرغم من قيمة هذا التأكيد على استمرار التقاليد ، بما يعطيه من معرفة أفضل عن القوى التي تعمل فعلاً في المجتمع ، من السهل أن نرى كيف أنه أمكن ان يصبح ، في أيدي المحافظين الذين صدمتهم روح التنوير التي أقحمتها المجالس الثورية ، اداة قوية للرجعية . فقد استغل لهذه الغاية في ألمانيا من قبل « المدرسة التاريخية الوطنية » التي ابتدأت بالفقه وحاولت ان تحمل الى كل ألوان العمل الاجتماعي نوعاً جديداً من نظام « دعه يعمل » ، نوعاً ينادي بمنع اي تدخل من أي نوع كان . وكان الغرض منه هو الابقاء على الاشكال والمؤسسات القديمة . فالقانون والمجتمع لا يمكن ان يقادا بواسطة العقل بل يجب ان ينمو كل منهما من ذاته . وأصبح سافيني Savigny هو الداعية النظري الرسمي لهذا التطبيق الجديد لمذهب النمو الرومانطيقي في مصلحة التقليد . وهو الذي كان يؤكد أن « كل

قانون انما يولد من « قانون العادة » ، اذا جاز لنا ان نستعمل هذا المصطلح السائد غير الدقيق . اي انه في اول الامر ينشأ عن العادة والايمان السائد ، ثم عن الفقه ، وبذلك كأنه ينشأ في كل مكان عن القوى الداخلية العاملة بصمت ولا ينشأ عن اعتباط الفقيه الشارع »[29] .

« اذا كان هذا صحيحاً ، فلا يعمل أي عصر باسلوب اعتباطي واستقلال اناني ، بل يرتبط ارتباطاً كلياً بالماضي بروابط مشتركة لا يمكن ان تمحى . فعلى كل عصر اذن ان يعترف ببعض العناصر السابقة ، التي تكون ضرورية له وطوعية في الوقت ذاته ؛ ضرورية بمعنى أنها لا تتوقف على ارادة الحاضر واعتباطه ، وطوعية بمعنى انها ليست مفروضة من جانب ارادة خارجة (كارادة السيد بالنسبة لعبيده) ، بل تأتي من طبيعة الأمة التي تعتبر مجموعاً واحداً يحيا ويحافظ على كيانه خلال مراحل نموه المتتابعة ، وما الأمة اليوم سوى عضو من هذه الأمة الازلية فهي تريد وتعمل ضمن هذا المجموع ، ومع هذا المجموع . لذلك يمكن القول ان كل ما يفرضه المجموع ينجزه العضو بحرية في الوقت ذاته »[30] .

هذا الايمان الرومانطيقي بالنمو التقليدي كان على العموم قوة محافظة ومعاكسة للثورة ولا سيما في المانيا ، ولكن افكاره الاساسية عن الاستمرار والتغير رافقتها وجهة نظر قدر لها أن تغير وجه الفكر ، لان هذه الافكار الاساسية كتب لها أن تكون مقولات علم التطور الجديد . ومن الرومانطيقية جاء الحافز الاعظم لدراسة الانسان والعالم من ناحية نموهما الوراثي . وهذا هو الدين العظيم الذي يدين به العلم للمذهب اللاعقلي .

« ان رد الفعل الرومانطيقي الذي بدأ مع حملة ١٧٩٤ كان يمثل ثورة التاريخ الذي اسيء اليه . فقد رأينا الأمة تحصن قواها ضد الافكار الجديدة ببعث الافكار القديمة وتجعل من عصور الايمان والخيال مخبأ تتقي به عصر العقل . فبينما كان عصر النهضة الوثني بعثاً اصطناعياً لعالم كان قد دفن منذ

زمن بعيد ، نرى النهضة الرومانطيقية تحيي النظام الطبيعي وتعيد الصلات المقطوعة بين طرف وطرف . انها زرعت العطف على ما هو ماض وعلى ما لا يحب وعلى ما لا يمكن الدفاع عنه ، وبشكل خاص عصر الاضواء والمشاهد التي تؤيد الملكات التي كان المغرمون بالحساب يستخفون بها . ان الكتاب الرومانطيقيين خففوا ضغط الحاجات الآنية ، بالرجوع الى جميع الكنوز العظيمة التي ابدعتها الازمان السابقة ، فأخضعوا بذلك ارادة الاحياء وضميرهم لارادة الأموات وضميرهم . وكان أثرهم الباقي فوق ما يتناسب مع انتاجهم المباشر . كان ضعفهم ناتجاً عن نشدانهم الدقة والاتقان دون أن يدركوا قط أن الثورة كانت هي ذاتها تاريخية لها جذورها التي يمكن ارجاعها الى العصور السابقة ، وكانت قوتهم في انهم استعادوا المعرفة المفقودة وجعلوا من الممكن أن يفهم المرء ويتذوق بل وأن يعجب بالاشياء التي كان تفكير المذهب العقلي قد قضى عليها ووضعها في عداد الخطأ العقيم . انهم عبثوا بالخيال فترة من الزمن، لكنهم ضاعفوا أفق أوروبا ، فأدخلوا الهند على قدم المساواة مع اليونان، وأدخلوا روما القرون الوسطى مع روما الكلاسيكية، كما أن الافكار التي حركوها انتجت كتاب كرويتزر في الميثولوجيا المقارنة Creuzer's Comparative Mythology وكتاب بوب في « التصاريف » Bopp's Conjugations كما انتجت تحمس غريم Grimm لحرية عباد اودين وعقيدتهم ، وأثمرت تحمس Muller لعامل العرق »[٣١].

الحياة معناها أن ينمو المرء ويطعم أكثر فأكثر من كنوز العالم ، وأن يعكس على الحياة البشرية ، اكثر فأكثر ، من الامكانيات غير المحدودة الكامنة في الطبيعة البشرية فيصبح بذلك اشد وعياً للروابط اللانهائية التي تربط جميع الناس بعضهم ببعض . ولقوى الكون الكبرى التي يمثلون هم أنبل مظهر من مظاهرها — وبعبارة أخرى معنى الحياة أن يوجه المرء جميع قواه نحو خلق عالم أسمى وأفضل وأغنى ، نحو تحقيق الاله ذاته في الكون .

تلك كانت خلاصة حكمة الرومانطيقيين وطموحهم. فلا عجب ان قال وردزورث :

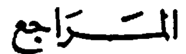
انه لمن السعادة ان يكون الانسان حياً في ذلك الفجر ،

أما ان يكون شاباً فذلك السماء عينها ! [٣٢]

المصـــــادر

1. Goethe, Dichtung und Wahrheit, Bk. XI, Oxenford tr.
2. Henri Bergson, Creative Evolution, ch. I, 39.
3. George Santayana, Three Philosophical Poets, 204, 194 — 99.
4. Rousseau, Émile, ch. I.
5. Ibid.
6. Ibid.
7. Ibid., ch. II.
8. Ibid.
9. Ibid., ch. I.
10. Rousseau, quoted in W.M. Marvin, History of European Philosophy, 370.
11. Ibid.
12. P. J. Spener, Pia Desideria (Leipzig, 1841), 101.
13. John Wesley, Works (New York, 1827), I, 176.
14. Ibid., VIII, 264.
15. Ibid., 188, 195.
16. A. C. McGiffert, Protestant Thought before Kant, 175.
17. Kant, Critique of Pure Reason, XIX.
18. Ibid., XXX.
19. D. F. Strauss.
20. Goethe, Faust, Part I, Studierzimmer Scene.
21. Ibid., Part II, Act 5.
22. Ibid.
23. Wordsworth, The Tables Turned.
24. Wordsworth, Tintern Abbey.

25. Schleiermacher, Reden über die Religion. Lommatzsch ed., 106, 194.
26. Tennyson, Flower in the Crannied Wall.
27. Hegel, Philosophy of Right, Introduction.
28. Hegel, Philosophy of History, Introduction and Conclusion.
29. Savigny, Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, quoted in A. W. Small, Origins of Sociology, 54.
30. Savigny, Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft, 1, quoted in Small, 57.
31. Lord Acton, Historical Essays and Studies, 346.
32. Wordsworth, French Revolution.



مصادر عامة :

W. T. Marvin, H. of Eur. Phil., c. 26 ; John Dewey, German Phil. and Politics; A.C. McGiffert, Rise of Modern Religious Ideas; G. Santayana, Three Phil. Poets, Goethe ; G.H. Mead, Movements of Thought in the 19th c.; J.T. Merz, H. of Eur. Thought in the 19th cent.; A.W. Benn, H. of English Rationalism in the 19th cent.; G. Brandes, Main Currents of 19th cent. Thought; histories of philosophy by Höffding, Bréhier, Windelband, etc. H. Heine, The Romantic School; T. Ziegler, Die geistigen u. socialen Strömungen des 19. Jahrh. ; R. Haym, Die romantische Schule; W. Dilthey, Schriften, IV.

رد الفعل الديني : حركة التقوى

A. C. McGiffert, Prot. Thought before Kant, IX; histories by A. Ritschl, Hübener; Grünberg, P. J. Spener. Lecky, H. of England in the 18th cent., II; L. Stephen, A. W. Benn; J. M. Robertson, H. of Freethought in the 19th c.; Townsend, Workman, and Eayrs, New H. of Methodism; John Wesley, Journal, Works; G.C. Cell, Rediscovery of J. Wesley. See also George Fox, Journal. J. H. Newman, Apologia ; G. G.

Atkins, Life of Newman; W. G. Peck, Social Implications of the Oxford Movement. Robertson; R. Flint, Phil. of Hist. in France; G. Boas, French Phils. of the Romantic Period. Herder, God, ed. Burkhardt; Schleiermacher, Speeches on Religion, Soliloquies, ed. Friess; Schelling, Human Freedom, ed. Gutmann; Hegel, Phil. of Religion; C.C.J. Webb, Kant's Phil. of Religion.

المذهب المثالي الفلسفي :

Kant, Critique of Pure Reason, tr. Smith; Theory of Ethics, ed. Abbott; Prolegomena. Selections, ed. T.M. Greene, J. Watson; studies by A.D. Lindsay, N.K. Smith. J. Royce, Spirit of Modern Phil., Lectures on Mod. Idealism. Herder, Ges. der Menschheit, Beförderung der Humanität; F.J. Jacobi, Lehre Spinozas, David Hume; Wilde, Lévy-Bruhl. Fichte, Vocation of Man, Addresses to the German Nation ; R. Adamson. F. Schlegel, Phil. of Life, Phil. of History. Schopenhauer, World as Will and Idea; Selections, ed. I. Edman, Parker. Hegel, Phil. of History; Phenomenology; Phil. of Right; Aesthetics; Selections, ed. J. Loewenberg. Royce, E. Caird, W.T. Stace; Croce, What is Living and Dead in Hegel. See also Nietzsche, Eucken, Bergson.

الآثار الأدبية :

Rousseau, Émile, Confessions. B. Croce, Eur. Literature in the 19th cent. G. Pellissier, The Lit. Movement in France during the 19th c.; Lanson, Nitze and Dargan. Châteaubriand, Hugo, Lamartine, De Musset. Histories of German Literature by C. Thomas, K. Francke, Vogt und Koch, R.M. Meyer. Goethe, esp. Faust, Goetz von Berlichingen, Werthers Leiden, Wilhelm Meister, lyrics; lives by Lewes, Brandes, Bielschowsky. Schiller, Räuber, lyrics. H.A. Beers, English Romanticism; Oliver Elton, English Literature, 1780-1880; A. Symons, Romantic Movement in English Poetry. Wordsworth, Shelley, Coleridge, esp. Biographia Literaria, The Friend, Aids to Reflection; Carlyle, esp. Sartor Resartus; Emerson, Essays, Nature.

١٧ صِراع المُثُل الاجتماعية العُليا حتى عام ١٨٤٨

لما كنا قد تقفينا مختلف نزعات الثورة الرومانطيقية ضد المناهج والمثل العليا العلمية في القرن الثامن عشر ، فنحن في وضع الآن يمكننا من الالتفات الى صراع المثل العليا الاجتماعية الذي طبع النصف الاول من القرن التالي . على انه يجب ان لا نفترض ان الحركة الرومانطيقية استطاعت ان تزحزح روح عصر العقل ، او انها استطاعت ان تكتسب لجانبها الولاء الأوحد لأكثر اتباعها إخلاصاً . وإذا ما وضعنا جانباً الفن والشعر والدين ، وهي الحقول التي كان يبدو انه ليس لدى المذهب العقلي ما يقدمه لها أصلا ، فان نداء العقل الاقدم عهداً ، سار جنباً الى جنب مع النداء المستجد للايمان ، يقويه أحياناً ، ويناقضه أحياناً أخرى ، أو يؤدي في أغلب الأحيان الى نوع من الحل الوسط والتركيب . ومن هنا كانت المذاهب الفلسفية التي نشأت للدفاع عن مطالب مختلف الفئات الاجتماعية المنحدرة من الحقبة الثورية تتميز بتعقيد في مناهجها ومثلها العليا . ويندر ان نجد احد المفكرين غير متأثر بالمواقف المتداخلة المتمازجة .

ويمكننا ان نتبين ثلاث طبقات منها : اولاً ، كان هنالك المحافظون وهم الذين عارضوا الثورة اثناء تطورها وعادوا ظافرين لتسلم زمام السلطة بين

عام ١٨١٥ وثورات ١٨٣٠ . ثانياً : كان هنالك أحرار الطبقة المتوسطة الذين أداروا دفة الثورة ، وكانوا يتزعمون المعارضة حتى عـــام ١٨٣٠ في فرنسا و ١٨٣٢ في انجلترا ، والذين ظفروا بدون ريب في ثورة ١٨٤٨ في فرنسا وفي نقض قوانين الحبوب في انجلترا عام ١٨٤٦ . وتعود قوتهم التي أخذت تقوى بسرعة في جميع البلاد ، الى انتشار الثورة الصناعية في اوروبا بكاملها ، وكان تسلمهم زمام الحكم في أية أمة يلازم نشوء نظام المعمل والرأسمالية في تلك الأمة . ثالثاً : ظهرت فئة جديدة . فئة الايدي العاملة والناطقين بلسانها . ونالت هذه الفئة اهميتها الواضحة في الجيل الصناعي الثاني ، ولعبت دوراً قوياً في الثورات التي وقعت في منتصف القرن . ولكن بالرغم من ازدياد عددها فقد بقيت من غير شك في المعارضة . ويشهد النصف الاول من القرن الصراع بين المحافظين والاحرار كما تسمع أصوات الاحتجاج من الفئة الثالثة . اما النصف الثاني فيشهد تحولاً في الصراع اذ انتقلت المعركة الى صراع بين طبقتي الحضارة الصناعية . وعلى ذلك هنالك ثلاث فلسفات رئيسية تجب دراستها : فلسفة المحافظين وفلسفة الاحرار الفردية ونظريات المجتمع الصناعي .

فلسفة المحافظين

لم تجر محاولة جدية لوضع دفاع فكري عن النظام الراهن اثناء الهجمات التي وجهت الى النظام القديم طوال القرن الثامن عشر . اما أولئك المتمسكون بهذا النظام فكانوا اما معتقدين بمتانته التامة وبمقدرته على البقاء دون دفاع ، او كانوا مستلمين زمام السلطة فعمدوا الى اقرب الاسلحة المحببة الى اشداء المحافظين ، وهي أسلحة القوة والكبت . غير أن اندلاع الثورة أدى الى نشوء معارضين حقيقيين للهجمات المتطرفة ، فقام في فترة الثورة والفترة التالية لها عدد قليل من عظماء الرجال الذين صاغوا فلسفة جدية منظمة تناهض روح القرن الثامن عشر . وكان سقوط حكمهم سبباً في قيامهم بمحاولة

الدفاع عن أفكارهم – تلك المحاولة التي ما زالت تعتبر أفضل عرض لفلسفة المحافظين .

كانت هذه الفلسفة في الغالب دفاعية ، وقد قررت خطوطها الكبرى طبيعة الحملات التي حاولت ان ترد عليها . وقد وضعت لتبرير مركز الطبقات الممتازة في النظام القديم ، وهي البلاط والكنيسة ومالكو الاراضي . ولم يكن افضل ممثليها من الرجعيين ، بل كانوا مستعدين لان يقروا بعدالة القسم الاعظم من دعاوى الطبقة المتوسطة ، على شرط ان يسمح لهم بالاستمرار في ممارسة معظم امتيازاتهم . بل كانوا مستعدين ، ضمن حدود ، لان يرعوا حقوق العمال الصناعيين ضد رجال الاعمال والصناعة ، الذين كانوا موضع السخط . وبما ان اهتمامهم كان منصرفاً الى الدفاع عن أنفسهم اكثر من التمسك بالمبادىء التقليدية ، فقد اظهروا الاستعداد لان يتبنوا كل ما أصبح امراً واقعاً من التغيرات والمثل العليا الجديدة . فقد يستحيل الدفـــاع عن الرجعية العمياء ، اما المحافظة العاقلة ، فيمكن من غير شك وضع دفاع محترم عنها ، مهما اكثرت من الاعتماد على الهوى وقوة الاستمرار .

هذه المحافظة قبلت القسم المهم من مثل الطبقة المتوسطة . فرحبت اشد الترحيب بالحق المطلق في الملكية الخاصة ، وخصوصاً ملكية الارض ، وأبدت نفس الحماس الذي يبديه أي فرد من رجال الاعمال في الدفاع عن هذه الملكية من أية مصادرة اعتباطية تقوم بها الحكومة من جهة ، ومن اي تعد من جانب جماهير الناس من جهة أخرى . وكان النبلاء الفرنسيون المهاجرون على جانب من الحكمة لدى عودتهم . فلم يحاولوا استعادة الاراضي التي وزعت بين فلاحيهم السابقين ، وكان مجرد الاقتراح بتعويضهم من الخزينة العامة سنة ١٨٣٠ كافياً لاسقاطهم بشكل نهائي . وقبل المحافظون ايضاً بسرور ، كامل برنامج الاقتصاديين الاحرار للتجارة والصناعة ، اذ لا مصلحة لهم في فرض الانظمة التي كانت النقابات والحكومة تطبقها فيما مضى على رجال الاعمال المترددين حيالها . وكان مترنيخ في أشد لحظاته

تطرفاً في المحافظة من اشد المتحمسين للتمسك بنظام حرية العمل (الليسيه فير) ، وقد أدت اجراءاته الاقتصادية في النمسا وايطاليا ، وفي غفلة منه ، الى دعم القوى التي تسنى لها فيما بعد اسقاطه . وقام برنامجه في حقل الاعمال على اساس الحكم الاستبدادي الصالح . واستطاع حزب المحافظين في انجلترا ايضاً ، بزعامة روبرت بيل وهسكيسون ادخال عدد من الاصلاحات في حقل حرية العمل في السنوات العشر التالية لسنة ١٨٢٠ ، بينما لاقت نظريات آدم سميث في فرنسا قبولاً واسعاً ، بعد أن نشرها على الناس ج . ب. سي J. B. Say احد اتباعه . اما النقطة الوحيدة التي لم يتراجع المحافظون عنها فهي اصرارهم على الاحتفاظ بامتيازات اصحاب المصالح الزراعية ، ولم يوافقوا في نهاية الأمر على الغاء « قوانين القمح » الا بعد ان خانهم اولئك الاعضاء الذين ينتمون الى طبقة التجار والذين كانوا قد تسربوا الى حزب المحافظين . وعند ذاك ، فانهم رغم غضبهم وغيظهم استمعوا الى نصح بعض الدعاة الانسانيين من امثال اللورد شافتسبري ووافقوا على قانون المصانع على أمل ان يحرزوا بذلك رضا العمال ويحدوا عنفوان الصناعيين.

ومن الاتجاهات الشعبية الجديدة التي حاول المحافظون في فرنسا وبريطانيا ان يتبنوها ، الشعور المتزايد بالوطنية والقومية . فقد اتضح منذ ان اندلعت هذه المشاعر اثناء حروب الثورة انها تشكل اقوى راية يمكن ان تتجمع حولها أمة بأسرها لتأييد حكومتها . وبواسطتها استطاع نابليون الاول ان يوحد الجماهير في فرنسا ، وعندما حاول لويس فيليب ، الذي كان حكمه مبنياً على أسس دولية وتجارية ، أن يؤكد ارباح السلام بدلاً من الوطنية ، كان هذا كافياً لأن يعيد الى الحكم ابن اخت نابليون ، ويبقى فيه اثنين وعشرين عاماً . وقد استطاع المحافظون الانجليز ان يؤخروا الاصلاح سنوات طويلة عندما استعانوا بالدوق ولينجتون صاحب امجاد وترلو الوطنية ، وذهبوا الى ابعد من ذلك فنشروا الحماس للعقيدة القومية في جميع البلاد التي كانت قوميتها تساعد في اعادة ميزان القوى الى وضعه المرغوب . وقد

استغلها كانئج Canning ضد مترنيخ ، وجنى من ذلك اعظم النتائج ، واثارت مذكرات بالمرستون العدوانية الطابع – وكان بالمرستون ابرز المحافظين في حزب الاحرار – اثارت في صفوف الأمة حماساً كبيراً فاضطر النمسويون الى الوقوف عند حدهم . اما في اواسط اوروبا وشرقيها ، وهي البلاد التي طبق عليها مؤتمر فيينا مبادىء الشرعية والتعويض بدلاً من القومية ، فقد تشبث المحافظون بالنزعة الدولية المميزة للطبقات العليا في القرن الثامن عشر ، وكانوا يشعرون بأن من حق أية جماعة من الناس ان تصبح من رعايا أمير صالح . ولم ينادوا بالقومية الا عندما اصبحت القومية تعني التوسع الاقليمي . وحتى عند ذاك ، فانهم كانوا حريصين على تطبيقها بعناية ، كما فعل بسمارك .

قبول الاعتراض الرومانطيقي على المذهب العقلي – نداء الإيمان

ولكن بينما قبلت فلسفة المحافظين هذه العناصر من نظريات الطبقة الوسطى التجارية ، فان دفاعها الرئيسي كان مرتكزاً على الاعتراض الرومانطيقي على المذهب العقلي . فالايمان لا العقل ، هو الأقدر على جمع الناس لتأييد التقليد . اما الايمان فليس ذلك الايمان العارض الذي تحدث الرومانطيقيون عنه ، بل الايمان المستند الى مرجع الدين ودعوته الاجتماعية ، الايمان بحكمة الآباء المجربة التي يتناقلها الناس جيلاً عن جيل من خلال تقليد عظيم . وقد أعرب مفكرا المحافظة العظيمان ، جوزيف دي ميتر Joseph de Maistre الافرنسي ، وادموند بيرك Edmund Burke ، الانجليزي ، عن استنكارهما للمذهب الزنديق الجريء الذي نادى به عصر التنوير والقائل بأن من واجب العقل الفردي ان يفحص وينقد حكمة الشعب التي شرفها الزمن . وقد تطلع كل منهما الى التجارب يستوحي منها العبر والدروس ، وكانت التجارب بالنسبة الى دي ميتر هي تجارب الكنيسة الكاثوليكية ، اما بالنسبة الى بيرك فكانت تجارب الدستور البريطاني ، وهاجم كل منهما

بمنتهى الصراحة كامل العلم العقلي والاجتماعي والانساني في القرن الثامن عشر . وكان القصد من ذلك ، كما قال دي ميتر « ان نقتل اطلاقاً كامل روح القرن الثامن عشر » .

كان جوزيف دي ميتر من ابناء سافوي ، وهي من البلاد التابعة لملك سردينيا وراثياً . ونشأ في عائلة من القضاة ، وأتيح له في شبابه ان يلاحظ المجتمع الاقطاعي القديم في أحسن اشكاله . وصعبت عليه الثورة الفرنسية كثيراً ، واضطر الى العيش في المنفى ، وعمل في سردينيا قاضياً ، ثم قضى خمس عشرة سنة من حياته وزيراً مفوضاً لسردينيا لدى بلاط سان بطرسبرج ، حيث تسنى له ان يدرس عن كثب اشد الحكومات محافظة في العالم كله . اما مفتاح افكار دي ميتر فهو السحر الفائق الوصف الذي يرافق القوة . فمن واجبه ان يسجد امام ما هو موجود ويعبده ، مهما كان حكم العقل او المبادىء الاخلاقية في الامر . وهو لم يقدم على ما أقدم عليه هيجل ، الذي شاركه في تقديم التبجيل للواقع مهما كان ضارياً ، من محاولة تفهم هذا التواضع امام ما هو موجود ، وهذا الاحترام العميق للمؤسسات التقليدية ، بل اكتفى بأن قدم للقوة تبجيلاً لا حدود له . وكانت قوة الثورة الافرنسية العارمة هي التي دفعت به الى التفكير ، إذ أنه لم يستطع أن يفهمها أبداً ، فقد بدت له على جانب عظيم من اللاعقلية والقوة والسحر . ولم يستطع اي شيء أن يصمد امامها ومع ذلك فان زعماءها من الاوباش والحمقى والمجانين . فلا بد ان تكون هي اذن يد الله ، اله هذا الكون القاسي الذي لا يرحم ، اله الاشياء كما هي . ومن تفكيره عن الثورة توصل الى حكم عام عن التاريخ الانساني كله ، فرأى ان القوى العاملة في هذا التاريخ هي قوى عظيمة تفوق المقدرة الانسانية ، وتتلهى بالبشر كما لو كانوا مجرد دمى في يديها . وتقرب فكرته عن التاريخ قرباً شديداً من الفكرة التي أعرب عنها توماس هاردي في رواية « السلاليون » Dynasts .

واذا ما رفع دي ميتر القوة فوق الاشياء كلها ، وعبدها ، فقد كان

يفتش عنها في الوحدة ، الوحدة التي تربط الامم بعضها ببعض وتصهرها في مجموع واحد. فقد اشمأز من الفوضى والاضطراب اللذين خلقتهما الثورة ، فشعر ، كما شعر هوبز من قبل في احوال مماثلة ، بأنه لن يربط الناس سوى قوة جامعة عظيمة. والطبيعة الانسانية طبيعة مزدوجة ، فهي ترى النور ولكنها شريرة وفاسدة فيجب ارغامها على اتباعه. وما محاولة بناء المجتمع على اساس العقل سوى ذروة الحمق ، وأسوأ منها ان نحاول ، مثل روسو ، بناءه على اساس من ارادات المحكومين الفاسدة. والقضية هي ايجاد قوة لها القدرة الكافية على ضبط العقل والسيطرة على ارادات الناس الشريرة ، اذ يجب ان تسحق الفردية.

هذه القوة لا يمكن ان تكون سوى الايمان الصوفي بالدين.

« اذا ما ابتدع كل انسان لنفسه مبادىء الحكومة ، فيجب ان يتلو ذلك بسرعة انتشار الفوضى المدنية وانهيار السيادة السياسية »[1].

والعقل يفرق الناس اما الايمان فيجمع بينهم.

« ان الثورة هي ثورة العقل الفردي على العقل الكوني ، وهي بالتالي اعظم شر يمكن تصوره. فهي العدو الرئيسي لكل اعتقاد يجتمع عليه عدد من الناس ، وهذا يجعلها عدو الجنس البشري »[2].

وعلم الحكومة بأسره هو في الواقع لا عقلي في جوهره.

« كل ما في هذا العلم مما يبدو للحس العام لأول وهلة حقيقة واضحة ، لا يلبث عندما يمحص على ضوء التجارب أن يتضح في جميع الاحيان تقريباً بأنه ليس كاذباً فحسب ، بل وخبيث ايضاً. واذا ما ابتدأنا منذ البداية ، وافترضنا ان احداً لم يسمع عن الحكومة بشيء ، وطلبنا من الناس ان يختاروا مثلاً بين الحكم الملكي الوراثي ، وبين انتخاب الملك ، لاعتبرنا كل من يصوت في جانب الملكية الوراثية مجنوناً. والحجج ضد هذا النوع من الحكم ترد الى الذهن بيسر وسهولة بحيث لا تبقى فائدة من ذكرها. ومع ذلك فان

التاريخ ، الذي هو مختبر السياسة ، يظهر لنا بأن الملكية الوراثية هي أرسخ الحكومات للانسان ، وأسعدها ، وأشدها ملاءمة للطبيعة ، وان اختيار الملوك ، هو على العكس من ذلك اسوأ نوع معروف من انواع الحكم . واذا نظرنا الى اكثر النظريات اقناعاً حول السكان ، والتجارة ، والقوانين المانعة ، وآلاف المواضيع الاخرى ، لوجدنا ان التجارب تناقضها وتلغيها في جميع الاحيان تقريباً »[٣] .

ونجد ادموند بيرك ، القاضي الانجليزي الزعيم ، الذي دافع عن الدستور البريطاني سنة ١٦٨٩ اولاً ضد محاولات جورج الثالث وحزبه لتقويضه في بريطانيا ومستعمراتها ، وثانياً ضد المذهب الديمقراطي الفرنسي ذي الخطورة المماثلة ، نجده ايضاً على مثل ترفع دي ميتر عن النظريات التي لم تجرب ، مهما بدت عقلية ، وعلى مثل استناده على حكمة التجارب الماضية . وكان قبل كل شيء ، من اتباع المذهب النفعي ، ومن العابدين للملائم المناسب ، ومن المعتقدين بأن مجرد كون عادة او مؤسسة ما وليدة الزمن الطويل ، يشكل سنداً ساحقاً في صالحها ، وكان كارهاً لكامل الاتجاه القائل بالتطلع الى العقل والطبيعة بدلاً من التقليد :

« ان من المظاهر الرئيسية التي تتصف بها دولة تسوء ادارتها ، ميل الشعب في تلك الدولة الى النظريات[٤] . فالخطوط الاخلاقية لا تشبه الخطوط المثالية المعروفة في الرياضيات بل هي خطوط ذات عرض وعمق ، فضلاً عن الطول ، ولها استثناءات ، وتتطلب تعديلاً . وهذه الاستثناءات والتعديلات لا تأتي بنتيجة عملية منطقية ، بل تتولد عن قواعد التعقل . وليس التعقل اول الفضائل السياسية والاخلاقية فحسب ، بل هو المدبر والمنظم والمقياس لها جميعاً[٥] . وما حكم انسان عاقل نفسه يوماً بالتجريد والمبادىء العامة »[٦] .

وقد وضع مرور الزمن ، اي ما تم في الماضي ، مقابل العقل . والاصل

اعتبار الحكمة في جانب كل ما انحدر من الماضي .

« ان مرور الزمن هو اثبت الحقوق ، لا في الملكية فحسب ، بل وفيما يؤمن الملكية ، في الحكومة . ان الجنس لعاقل ، واذا ما أعطي زماناً كافياً ، فانه يتصرف كجنس ، تصرفاً مصيباً في جميع الاحوال تقريباً .. وقد تكون الحقيقة افضل من مرور الزمن بكثير . ولكن بما انني لا أمتلك في اي وقت من اليقين بشأنها ، بمقدار يقيني فيما يمر عليه الزمن ، فانني ، اذا لم تكن الحقيقة الواضحة مخالفة لي فعلاً ، اتمسك بالسلام ، وبالعفة رفيقة السلام واسمى الفضائل »[٧] .

وكل تغير من شأنه ان يهز امراً على غاية الاهمية وهو الأمن . « علينا ان نبجل كل ما نعجز اليوم عن ادراكه »[٨] . هذا التبجيل لجميع المؤسسات الموجودة دعاه الى ان يناهض بشدة ، المحاولة لفرض قيود مركنتلية جديدة على حرية كانت قد نمت في المستعمرات بفضل سياسة « من الاهمال عاقلة ومستحقة للثناء » ، وهاجم وارن هيستنجز Warren Hastings وشركة الهند الشرقية ، لتدخلهما في مجتمع الهند البالغ القدم ، وقاوم في الوقت نفسه كل محاولة لادخال الاصلاحات البرلمانية . وكان يعتقد بأن الفوضى الاوليجاركية في الدستور البريطاني ، والمناطق الانتخابية الفاسدة ، وعدم تمثيل المدن المتنائية ، هذه كلها اشياء ممتازة لانها موجودة منذ ازمان طويلة ، « ان تمثيلنا قد بلغ تقريباً درجة الكمال الممكنة في الشؤون والكائنات الانسانية غير الكاملة . فالجهاز نفسه ملائم لاي غرض صالح ، اذا كانت المواد التي يستعملها مواد صالحة »[٩] وقد عبر الدوق ولينجتون عن هذا المزاج تعبيراً مثالياً عندما قال في سنة ١٨٣٠ ، والبلاد مشبعة بالثورة والمطالبة بالاصلاح :

« ان الدستور البريطاني يلبي جميع الاغراض الصالحة من اغراض التشريع ، ويلبيها بأفضل مما استطاع ان يحققه اي شرع في اي بلد من البلدان ، وهو يتمتع بكامل ثقة الشعب .. وسأذهب الى ابعد من ذلك . لو انني فرضت

على نفسي في هذه اللحظة واجب انشاء هيأة تشريعية لاي بلد من البلدان – وبالاخص لبلد كهذا البلد فيه املاك كثيرة متنوعة – فلم أزعم بأنني قادر على انشاء هيأة تشريعية كهذه الهيأة التي نملكها الآن ، اذ ان طبيعة الانسان عاجزة عن تحقيق هذا الكمال دفعة واحدة ، غير انني سأبذل قصارى الجهد لايجاد هيأة تشريعية لها من الصفات ما يمكنها من التوصل الى نفس النتائج » [١٠] .

وقد وضع المحافظون جسم المجتمع الحي في مواجهة اغراض الافراد وانتقاداتهم . فليس المجتمع امراً مصطنعاً من خلق العقل والمصلحة ، بل هو عضو حي واسع ، تبدو اللحظة الحاضرة لا شيء ، اذا ما قورنت به ، وبجانبه لا تجدي حكمة اي رجل او مجموعة من الرجال الا قليلا . والامة وحدة صوفية يتوجب على الانسان ان يغرق نفسه فيها كلية ، كما تفقد النفس ذاتها في الله . وهكذا نرى ان دي ميتر وبيرك حاولا مزج التقاليد القديمة والدين الصوفي الجديد ، دين الوطنية القومية . وبهذا نجح نابليون . ما هي بلادي ، في نهاية الامر ؟ أهي جماعة من صغار الرجال المتنافرين الذين اتفقوا على ان يعيشوا معاً لخدمة مصالحهم الانانية ؟ أهي مبنية على عقد مصطنع ، على دستور وضعه البشر ؟ لا وألف مرة لا . انها بلادي . هي شيء مقدس ، شيء حي ، شيء واحد أزلي . هي المنبع الاول الذي منه استمد الحياة والاشواق . هي اعظم من أي انسان ، ومن جميع الرجال الأحياء ، ومن جميع أجيال الرجال ، هي كلٌ عضوي ، واحد لا يتجزأ ، وهي ماض وتقليد « ان بلادي هي رابطة ، على نفس الارض ، بين الاحياء والاموات ، والذين لم يولدوا بعد » [١١]. هل فرنسا هي هؤلاء الثلاثون مليوناً من الرجال القاطنين بين القنال وجبال البرانس ؟ لا انها جميع الفرنسيين الذين عاشوا ، وجميع الذين سيعيشون فيما سيأتي من الازمان ، وقد صهروا في كل عظيم واحد . هل اتجرأ اذن على ان أغير ما عملوه ؟ أتبلغ بي الكبرياء بحيث أهدم بناءهم الشامخ الذي أقاموه بالدموع والدماء ؟ بل علي أن أضيف في

تواضع كلي حجري الصغير الى الكاتدرائية العظيمة التي ما زالت اجيال لا تحصى تعمل على بنائها ، وان أتقدم للدفاع عنها ضد المجانين من المدنسين الحمقى الذين يريدون اجتياحها . بلادي هي كل شيء ، ولست انا شيئاً . وملكي هو رمزها ، والنبلاء هم فرسانها الحقيقيون ، والكنيسة هي مرشدتها ومربيتها . فلأحارب اذن ولأمت من اجل الملك والنبلاء والكنيسة والوطن !

ليس هذا بالمذهب العقلي ، ولا الانساني ولا الدولي ، ولا هو من القرن الثامن عشر . بل هو الرومانطيقية ، الدين الصحيح للعصر الجديد ، وهو النداء الذي لا يخبو والذي اتجهت اليه المحافظة دوماً منذ الثورة — هو القومية الحديثة ، دين الوطنية اللاعقلية . لقد ناشد دي ميتر الافرنسيين بأن يهبوا لانقاذ فرنسا وملكها ، ودعا بيرك الانجليز الى الدفاع عن انجلترا وعن الدستور البريطاني ، ودعا كل سياسي رفاقه المواطنين الى المحافظة على التقاليد العظيمة لوطنهم . ويجب ان يتضاءل امام هذا النداء كل عقل ، وكل نقد وكل مطالبة بالاصلاح . فالمجتمع لا يحكم عليه بمقدار ما يقدمه من خدمة لأية مصالح عقلية ، بل يجب ان يحب وأن يعبد ، وان يدافع عنه مهما كان الثمن .

كتب بيرك ما يلي :

« ان المجتمع هو عقد حقاً .. غير انه لا يجوز اعتبار الدولة شيئاً لا يزيد عن مجرد اتفاقية كشركة لتجارة البهارات أو القهوة .. بحيث انها لا تخدم سوى مصلحة موقتة صغيرة وتحل بهوى الاطراف المتعاقدة .. هي شركة في كل علم ، شركة في كل فن ، شركة في كل فضيلة وفي كل كمال . وبما انه يتعذر تحقيق اهداف مثل هذه الشركة في اجيال عديدة ، فانها تصبح شركة لا بين الاحياء وحدهم ، بل بين الاحياء ، والاموات والذين لم يولدوا . وكل عقد لكل دولة معينة ، هو مادة في العقد القائم منذ فجر الوجود للمجتمع الخالد ، رابطاً بين الكائنات العليا والكائنات السفلى ، وواصلا بين العالم

اللامرئي ، بموجب اتفاق ثابت ، كرسه القسم العظيم الذي يبقي جميع الكائنات الطبيعية والاخلاقية كلاً في المكان المعد له »[١٢] .

لقد زال كل حق في الثورة ، وكل حق للفرد ازاء مثل هذا الجسد الصوفي للمسيح . « ان مكان كل انسان يقرر واجبه » .

ووضع دي بونالد de Bonald في فرنسا ، وهو من دعاة التقليد ، وعدد كبير من فلاسفة المثاليـــة والفقهاء في المانيـــا – نظريات مفصلة عن الدولة كعضو حي ، كشخصية لها حياة وتطور وقوانين خاصة بالنمو ، يعتبر التدخل فيها من افظع الكفر . وكان لمذهب هيجل المدرج في كتابه « فلسفة الحق » أكبر الأثر . فقد اعتبر هيجل الدولة اعظم مظهر في الحياة للروح العظيمة التي من تطورها على مدى الزمن تتكون اصفى الحقيقة واسمى المثل العليا . لقد افصحت روح العالم عن نفسها فيما مضى في الشرق ، وفي اليونان وفي روما ، اما اليوم فقد اكتمل تطورها في الأمة التيوتونية ، في الملكية البروسية الدستورية في عقد ١٨٢٠ .

« ان الدولة هي الفكرة الالهية كما هي موجودة على الأرض .. هي فكرة الروح في مظهرها الخارجي في الارادة الانسانية والحرية الانسانية »[١٣] .

ان الفرد وتطوره الشخصي لا يمكن ان يتحققا الا خلال العمل الصحيح للفرد في الدولة القائمة .

« ان الكل الاخلاقي ، اي الدولة ، هو شكل الحقيقة الذي به ينال الفرد حريته ويستمتع بها ، على شرط ان يقر ، ويعتقد ، ويريد ما هو مشترك بين الكل . ويجب ان لا يفهم من هذا ان الارادة الذاتية في وحدة اجتماعية ما ، تنال رغبتها ومتعتها من خلال تلك الارادة المشتركة ، او انها مجرد وسيلة لتلك الارادة ، أو ان الفرد في علاقاته مع الافراد الآخرين يحد حريته على هذا الشكل حتى ينجم عن هذا التحديد الشامل – اي التحديد المتقابل بين الجميع – تأمين مجال صغير من الحرية لكل فرد . بل نحن

نؤكد بأن القانون ، والاخلاق ، والحكومة ، هي وحدها ، الحقيقة الوضعية واكتمال الحرية . اما الحرية على مستوى دون ذلك فهي مجرد نزوة »[١٤] .

وبكلمة أخرى فان الحرية الصحيحة تتكون من اكتشاف المرء مكانه الصحيح في النظام القائم ومن قيامه بواجباته بأمانة واخلاص .

لقد اصبح حاصل هذه الافكار كلها واضحاً . فالنقد العقلي لمثل هذا العضو الحي ، لمثل هذا التجسيد الصوفي لارادة الله وغايته على الارض ، هو شيء غير وارد اصلاً . إقبل الدولة التي اعطاكها الله ، وعش بها ، ومت من اجلها ، ولكن لا تتجرأ على التساؤل عن حكمتها او عن تغيير شكلها . وقام عدد لا يحصى من رجال القانون والفقهاء بوحي من تعاليم سافيني يفتشون عن اسباب الاشكال القانونية التي وصلتنا من الماضي ومبرراتها ، ويفسرون كيف انه لا يجوز التفكير في أي تغيير جذري فيها . وقد أجادت مدارس الحقوق الامريكية تعليم النظرية القائلة بأن المؤسسات القانونية والسياسية هي وليدة تطور عضوي بطيء ، وأن اي تغيير كبير فيها مخالف لجميع تجارب الماضي وسلطته ، حتى ان هذه النظرية وجدت طريقها مرات عديدة الى قرارات المحكمة العليا الامريكية ، مما أزعج المصلحين الاجتماعيين الذين يستعجلون تغيير القوانين بأسرع مما يتم بواسطة روح القانون او عبقريته .

وقد ذهب دي ميتر والمحافظون الافرنسيون الى أبعد من الوطنية القومية . فاذا كان الدين الصوفي في الدولة صحيحاً ، فلا بد اذن من تحقيق وحدة العالم عن طريق الولاء لدولة عالمية ، والا غرقت الامم في بحر من الدماء . وهذه الدولة موجودة فعلاً وهي الكنيسة الكاثوليكية وملكها هو البابا . غير ان فلسفة السلطة البابوية المتزايدة القوة في البلاد الكاثوليكية لم تجد صدى في المانيا وانجلترا البروتستانتيتين ، فهذان البلدان قبلا القومية ولكن بدون تاجها المنطقي الذي هو إنشاء مجتمع ديني شامل .

ان استبدال العقل ، بالايمان والصوفية ، وفكرة المجتمع كعضو حي يحقق غايات روحية ودينية ، أديا بشكل طبيعي الى التأكيد الشديد على ضرورة المحافظة على التقليد ، وعلى التطور والتقدم البطيئين لمظاهر العبقرية القومية التي يمكن استقصاؤها ، دون سواها . لا تدر ظهرك للماضي ، بل ادرسه ، واكتشف مبادىء نموه ، واذا لم يكن بد من تغيير الاشياء فليتم هذا التغيير بالتدريج ، وليتم في تلك الاتجاهات المتناسقة مع كامل التقليد القومي . وأخذ الناس في كل مكان يدرسون الماضي بشوق ولهفة ، ويزنون المقترحات الجديدة ، لا بنفعها الاجتماعي ، كما كانوا يفعلون في عصر العقل ، بل بمقدار ملازمتها للنمو القومي الذي ابتدأ منذ القرون الوسطى . وكلما زادت دراسة الناس للماضي ، ازداد تعجبهم من حكمته ، وقلت رغبتهم في التدخل فيه . وقد بجل هيجل وسافيني والفقهاء الالمان بشكل عام التاريخ ورفعوه فوق جميع الاشياء . وأقسم بيرك به ، واقسم معه حزب المحافظين الانجليز ، وكتب دي ميتر :

« ليس في مقدور الانسان ان يغير المؤسسات ويحسنها .. وكل الناس يشعرون بهذه الحقيقة من غير ان يستطيعوا تفسيرها . ومن هنا نشأ نفور الرجال الصالحين من كل بدعة . ان كلمة الاصلاح في حد ذاتها ، وقبل ان توضع موضع الاستقراء ، ستبقى ابداً موضع شك من جانب الحكمة ، ويبرر هذا الشعور الغريزي جميع تجارب الماضي . واننا لنعلم حق العلم ما كانت عليه ثمرات أفضل التأملات في هذا الحقل »[١٥] .

الا ان بيرك هو الشاعر الحق للماضي .

« هل المهارة في الهدم والتدمير؟ ان جماهير الغوغاء عندكم لها من القدرة على ذلك مثل ما لمجالسكم على الاقل . ولا يحتاج هذا العمل الا لاكثر الفكر سطحية ، واشد الايدي فجاجة . ويهدم السخط والتهيج في نصف

ساعة اكثر مما يستطيع التعقل والتدبير والتطلع البعيد البناء في مئة عام.. ويختلف عن ذلك كل الاختلاف ما ندعو اليه من المحافظة والاصلاح في آن واحد.. اما روح البدعة فانها على العموم من مزاج اناني ونظرات ضيقة. ولا يتطلع الى المستقبل والاجيال القادمة رجال لم يتطلعوا الى الماضي والى الجدود.. واننا، بواسطة سياسة دستورية مطابقة لنمط طبيعتنا، ننقل حكومتنا وامتيازاتنا، بنفس الطريقة التي بها نستمتع باملاكنا وحياتنا وننقلها. ومؤسسات السياسة، وخيرات الزمان، وهبات العناية الإلهية قد آلت الينا، وتنتقل منا بنفس النظام والترتيب. ويتطابق نظامنا السياسي ويتماثل في عدل مع نظام العالم الذي به ينصهر الجنس الانساني بأسره في جسم واحد بفعل حكمة خارقة، ولا يكون هذا الكل في أي وقت من الاوقات شيخاً، ولا كهلاً ولا فتياً، بل في حالة من الثبات الذي لا يتغير، ويتقدم على هذا الشكل خلال الدورة المتنوعة من الفساد الازلي، والانهيار، والبعث، والتقدم. وعلى ذلك، فاننا بالمحافظة على نهج الطبيعة في شؤون الدولة، لا نكون، عندما ندخل التحسين والاصلاح، قد اضفنا شيئاً جديداً كل الجدة، ولا يكون ما نستبقيه أبداً، شيئا عفا عليه الزمان تماماً. واني أزن رجل الدولة بمقدار جمعه في آن واحد بين مزاج الاستبقاء، وقدرة التحسين»[16].

«ومن المبادىء الاولى والرئيسية التي تتكرس عليها الدولة والقوانين، التحسب من أن يظهر الاعضاء الموقتون في الدولة، المستأجرون المتصرفون مدى حياتهم، ان يظهروا قلة اعتبار لما استلموه من اجدادهم، او لما يتوجب عليهم نحو الاجيال المقبلة، فيتصرفوا كما لو كانوا هم وحدهم السادة المالكين، ويتصوروا بأن من حقهم ان ينقصوا الملك، او يبعثروا التركة، بأن يهدموا متى رغبوا كامل النسج الاصلي للمجتمع، ولا يتورعوا عن المخاطرة في أن يتركوا لمن يأتي بعدهم ركاماً بدلاً من بناء، ويعلموا خلفاءهم قلة الاحترام

لما انشأوه ، كما كانوا هم قليلي الاحترام للمؤسسات التي انشأها اجدادهم . بهذه الوسيلة التي لا يضبطها مبدأ والتي تدعو الى تغيير الدولة في اي وقت ، وفي أي مقدار ، وبأية طريقة ، كلما لاح هوى أو رواج – بهذه الوسيلة تتكسر سلسلة الاستمرار في الدولة بأسرها ، وتنعدم الرابطة بين جيل وآخر ، ويتهافت الرجال تهافت ذباب الصيف » [١٧] .

وفي تبجيل بيرك للماضي وللجمال الدقيق في الدستور البريطاني ، نلحظ حجة اخرى استند المحافظون بنجاح اليها . فالماضي ، اذا ما نظـر اليه بأعين نسيت ما كان فيه من نضال وغليان ، ومن قساوة وقذارة يبدو وقد احاطته هالة ذات جمال رومانطيقي لا يمكن ان ينال مثلها عالم الواقع . وأخذ الناس ، بعد ان تحرروا من المثل الاعلى العلمي الأوحد لعصر العقل ، يتلفتون باعجاب جمالي الى القرون الوسطى ، وعصر النهضة ، ولكل ما حوى هالة الالفة التي حببها طول الارتباط . فقد يكون الملوك ظالمين غير انهم يزيدون في رونق الحياة ، وقد يكون رجال الدين اتباع خرافات ، ويكون الايمان بعيداً عن الحقيقة ، غير ان الكاتدرائيات التي بنيت ، والرسوم التي صورت ، بلغت حداً من الجمال لا يعلى عليه . وقد سكر الرومانطيقيون بالالوان المثيرة ، والأسى العميق في القضايا الخاسرة ، وسكر الملايين معهم بها . ومن الحسية الجرداء لعصر التنوير ، ومن التذمر المعاصر ، أخذ الناس يتلفتون الى القرون الوسطى . وخلق الفن القوطي بين الناس شوقاً الى العادات والاعتقادات القوطية . وولدت الكاثوليكية من جديد في المانيا وفي فرنسا ، وكانت مدينة لذلك الاحياء المتطلع الى القرون الوسطى ، بمقدار دينها لاي عامل آخر ، وجاء نداؤها الرئيسي نداء جمالياً . وكان شاتوبريان شاعراً برغبات قرائه عندما كتب دفاعه بعنوان « أوجه الجمال في المسيحية » . ومن العاطفة الرومانطيقية الرقيقة استمد القوة كل من الحزب الكاثوليكي في كنيسة انجلترا وحركة اكسفورد الـتي انشأها كبل وبوسي ونيومان Keble, Pusey, Newman. وجاءت روايــات سكوت Scott ، فأثارت

حماساً طفولياً نحو القرون الوسطى ، ونحو قضية اليعاقبة Jacobites الفاشلة . وكان الادب الرومانطيقي كله خارج فرنسا ، مسانداً في الغالب للمحافظين . فما عتّم اولئك الذين تستهويهم النوافذ الملونة المزخرفة أن وجدوا انفسهم يسيرون في طريق دعوة السلطة البابوية التي نادى بها دي ميتر .

وأصبح المثل الاعلى الايجابي للمحافظة ، كما كان بالنسبة الى مونتيسكيو قبل قرن من الزمن ، نوعاً من الاقطاعية المتقدمة المرفوعة الى مصاف مثالي . فيجب ان تكون هنالك طبقة حاكمة من الخبراء ، ومجموعة يعتمد عليها من الفرسان السمحاء . وجاء مترنيخ بمختلف الحجج لمزايا الامير القدير المدرب الذي يساعده النبلاء المخلصون . ومدح دي بونالد تنظيم القرون الوسطى للناس بحسب اعمالهم ، ووصفه بأنه فائق بكثير للمنافسة الشرهة التي تسود حياة الاعمال . ويجب أن يمتلك الرجال الحقوق اللازمة لتأدية ادوارهم في عضوية المجتمع ، وأن يكونوا احراراً لتكريس انفسهم للتضحية من اجل واجباتهم العليا . وفوق كل اعتبار آخر كان المثل الاعلى الذي يعتبر المجتمع في اساسه فعالية غاية روحية عظيمة ، وهو جوهر نظرية المثاليين الرومانطيقيين يشترك في كثير مع غاية المجتمع كما بدت للقرون الوسطى ، وهي قيام الناس جميعاً على اختلاف مراتبهم بخدمة الله . وداعب المحافظين الامل في ان يصححوا اخطاءهم السابقة ، ويعودوا الى الرسالة النبيلة التي انتهجها اجدادهم ، فيصبحوا خداماً في مملكة الله ، وفرساناً في نظام جديد من الفروسية الاجتماعية . ومع ذلك — وبالرغم من كل احلامهم ومثلهم العليا ، وبالرغم من كل ما يبدو جذاباً في فلسفة المحافظة لدى مقابلتها بنظريات المصلحة الذاتية المتنورة التي سادت القرن الثامن عشر ، لم يحقق المحافظون أياً من آمالهم . وبقي المحافظ النموذجي ، على الصورة الكلاسيكية التي صوره بها مورلي Morley « في صبره الذي لا ينفذ ازاء المفاسد التي يتعذب منها الآخرون ، وفي دفاعه عن عقائد قد لا تكون دقيقة الصحة الى الحد الذي يرغبه الانسان ، وعن مؤسسات قد لا تكون نافعة الى الحد

الذي يتصوره البعض ، وفي ترحيبه بالتقدم والتحسين على المستوى العام ، وبرودته وامتعاضه من كل اقتراح تقدمي على المستوى التفصيلي ، وفي أمله الخافت في ان تتحسن الحياة يوماً بشكل من الاشكال — ذلك الامل الذي يقف مرتجفاً امام يقينه الجبار بأنها ستسوء الى حد لا نهاية له »[١٨]. والمحافظة تلازمنا دوماً كما يلازمنا الفقراء . الا ان محافظي مؤتمر فيينا قد عفوا ، وعفت معهم جميع اعمالهم .

فلسفة الأحرار والفرديين

لقد وضع المحافظون فلسفة للمجتمع جديدة في جوهرها ، اما الاحرار والفرديون فكان في مقدورهم ان يستندوا الى نظريات القرن الثامن عشر ، التي زادت جاذبيتها الآن بعد ان اخذت تمثل تحققاً مجيداً ، وأخذت تبدو في الوقت نفسه وكأنها قضية خاسرة . ومن ايام الثورة الملتهبة ، انحدر برنامج اجتماعي ، وعقيدة ، للطبقات المتنورة من رجال الاعمال والحرف ، وقد زاد انتشارهما بسبب الاجراءات الكبتية التي اتخذها حزب المحافظين الانجليز والملكيون الافرنسيون ، وكامل نظام مترنيخ في الحلف المقدس . وقد وصلت الموجة الرجعية ذروتها في سنتي ١٨١٩ و ١٨٢٠ . ففي انجلترا كانت قوانين القمح والقوانين التي تحرم دخول الاراضي ، وقوانين اغاثة الفقراء ، وقد وضعت كلها لمصلحة طبقة مالكي الاراضي ، كانت هذه القوانين قد اوصلت الفلاحين الى مستوى الجوع والتشرد ، وأوصلت البلاد ، اكثر من اي وقت آخر في تاريخها ، الى حافة الثورة العنيفة ، وتتمثل هذه الذروة الرجعية في الغاء المبدأ القانوني الذي يمنع حبس الناس بدون محاكمة مشروعة - Habeas Corpus (١٨١٧) وفي الغاء القوانين الستة (١٨١٩) . وفي فرنسا استلم الملكيون المتطرفون زمام السلطة من جديد سنة ١٨٢٠ بعد اغتيال دوق دي بري Duc do Berri ، بينما استطاع مترنيخ ان يحصل في سنة ١٨١٩ على مراسيم كارلسباد ، وان يبعد قيصر روسيا عن مغازلة حركة

الاحرار ، وينال منه تأييداً كلياً للنظام الرجعي ، تلك الردة التي بلغت ذروتها في بروتوكول تروباو Protocol of Troppau المناهض لجميع الاجراءات الثورية والاصلاحية في اوروبا .

غير ان الثورة الصناعية كانت في جانب الاحرار ، فاستطاعوا بتدريج أكيد ، ان ينالوا مركز السيطرة . ذلك ان تراث الثورة ، وايمان كوندورسيه ، كانا يعبران عن آمال طبقة رجال الاعمال ، واجتذبا اليها معظم المثاليين المتحمسين والفتيان الوطنيين . فهؤلاء لم يكونوا ينظرون الى الحرية كمجرد مبدأ عام براق ، بل بدت لهم مناهضة معينة لظلم معين . وبما ان الحرية كانت في خطر ، فانهم اخذوا يتجمعون حول صيحتها . وكان معناها الاول الحرية الاقتصادية ، الفردية ، المنافسة الحرة ، وحرية العمل . أما في الحقل السياسي فكان معناها استلام الطبقة الوسطى زمام السلطة الفعلية . وكانت المساواة ايضاً تعني الغاء امتيازات وتباينات معينة ، وكان يقصد منها ان يصبح لدى كل انسان فرصة متساوية في ان يرتفع الى اعلى سلم الاعمال . ونادى الاحرار ، فوق كل شيء آخر ، بالتقدم — التقدم الناجم عن تقدم المعرفة العلمية ونمو الصناعة .

وأضيف الى حركة احرار القرن الثامن عشر قوتان ومثالان جديدان . فالاولى هي القومية ، وخاصة في اوروبا الوسطى وفي جنوب اوروبا ، حيث بدا التقدم ، مهما كان نوعه ، معتمداً على تحطيم سيطرة المسيطرين الاجانب ، فكانت حركتا « ايطاليا الفتاة » و « المانيا الفتاة » ، عندما نادتا بمبادىء الثورة الفرنسية ضد نظام مترنيخ ، تستهدفان اغراضاً وطنية . ولم يشأ الاحرار ان يتركوا المحافظين محتكرين لهذه المسألة الملتهبة . اما الفكرة الثانية فهي الاعتقاد الرومانطيقي المشترك باعتبار ان للتطور والتقدم جذوراً في مجرى الطبيعة ذاته . واعتقد الناس ان النجوم تقف الى جانبهم في نضالهم ضد المتشبثين بالنظام السائد . وانتشرت الفكرة القائلة بأن كل مؤسسة تبقى ثابتة هي ، بسبب ذلك ، مؤسسة فاسدة . وكانت الحركة الرومانطيقية الفرنسية ،

التي جاءت متأخرة عن جميع البلاد الاخرى ، الحركة الرومانطيقية الوحيدة التي غلب عليها طابع المساندة للاحرار . فقد رفع فيكتور هوجو علم الثورة الأدبية والسياسية ، بينما تزعم لامينيه Lamennais الذي كان قبل ذلك من دعاة التقليد ، ومونتالامبير Montalembert — تزعما في عقد ١٨٣٠ حركة ترمي الى اجتذاب الكنيسة الكاثوليكية لتأييد المبدأ الجديد . وقد لا يوجد كتاب آخر ، يعبر بقوة ووضوح عن الايمان الديني العميق للاحرار ككتاب لامينيه «كلمات مؤمن» Les Paroles d'un Croyant . وفيه يوجه لعنات كلعنات حزقيا على الملوك السبعة الذين داسوا الانسان والله على حد سواء . وتنتهي رؤياه لدسائسهم الخبيثة ، بسقوطهم ، حتى اذا ما اصبحوا اشباحاً تتجول في الضباب ، اجتمعوا واخذوا يندبون قائلين :

« ماذا كانت جلوى كل ما دبرنا ؟ لقد حطم الايمان والفكر قيود الشعب ، وحرر الايمان والفكر الارض كلها . اردنا ان نفرق الناس ، غير ان ظلمنا وحدهم ضدنا . وسفكنا دماءهم وها نحن نحمل اثم ذلك على رؤوسنا . وبذرنا الفساد فأرسل جذوره وابتلعنا حتى العظام . وتوهمنا بأننا خنقنا الحرية ، فاذا بأنفاسها تجفف جذور سلطتنا . لقد انتصر المسيح : فعليه اللعنة : وأجابوا جميعاً بصوت واحد : لقد انتصر المسيح : فعليه اللعنة »[١٩] .

المذهب النفعي

ويستحق الاهتمام الخاص ثلاثة من الاشكال التي صيغت بها حركة احرار القرن التاسع عشر هذه ، وهي المذهب النفعي الانجليزي ، والايمان الجديد بالتقدم والتطور الذي يمثله هربرت سبنسر Spencer وقومية الاحرار ودولتهم كما نادى بها «رجال عام ١٨٤٨» في القارة الاوروبية . والمذهب النفعي هو استمرار مباشر لاعتقاد القرن الثامن عشر بالمعقول . وراعيه هو جيرمي بنثام ، وقد تجمعت حول تعاليمه جماعة ممن دعوا بالمتطرفين Radicals ، كان زعيمهم جون ستيوارت مل

John S. Mill ، اعظم مفكري المذهب النفعي وابرز مفكر انجليزي من غير شك ، منذ سنة ١٨٣٠ حتى وفاته سنة ١٨٧٣ . ظل مل في طريقته ومنحاه ومثله الاعلى الاجتماعي ، على تعاليم استاذه بنثام . غير انه اضاف الى انجيله الداعي الى العقل والمنفعة مرأى اوسع ، ومعرفة بالتاريخ واحتراماً له ، وحكمة اكثر اعتدالاً مما هيىء للمصلح العظيم الذي سلفه . وكان من الفرديين الراسخين ، ومن المعتقدين بالحرية في اخلاص . غير انه ، كبنثام ، لم يجد أية فائدة في مذهب الحقوق الطبيعية الذي ظهر في القرن الثامن عشر . بل كانت الحجة الكبرى لحرية الفرد في نظره ، هي النفع الاجتماعي لهذه الحرية . ولم تكتب حجة في جميع حقوق الافراد ، اكثر اقناعاً من الحجج الموردة في كتابه الشهير « عن الحرية » On Liberty المنشور عام ١٨٥٩ . فقد نادى – بدون أي أثر رومانطيقي او نداء للعاطفة او الشعور ، بنظرية عن غاية الحكومة وتنظيمها ، تعبر بشكل مدهش عن مطامح حزب الاحرار المتزايد القوة ، وتقنع رجال الاعمال لانطباقها على العقل والحس العام .

« ان الحكومة مشكلة يجب ان تعالج كما تعالج أية مسألة أخرى من مسائل الاعمال . فالخطوة الاولى هي تعريف الاغراض التي يطلب من الحكومات تشجيعها ، والخطوة التالية هي الاستقراء عن اكثر اشكال الحكومات ملاءمة لهذه الاغراض [٢٠] . فما دام العنصر الاول من عناصر الحكومة الصالحة هو مقدار ما يتمتع به من فضيلة وذكاء الافراد الذين منهم يتكون الجمع ، فان أعلى شرف لاي شكل من اشكال الحكومات هو تشجيعه للفضيلة والذكاء عند افراد الشعب أنفسهم . والسؤال الأول حول اية مؤسسة سياسية ، هو عن مدى اثرها في تنمية الصفات الاخلاقية والعقلية المرغوبة في افراد المجتمع .. والحكومة التي تحقق ذلك على افضل وجه ، لديها اعظم الامكانية في ان تكون افضل الحكومات في جميع الاوجه الاخرى ، لان امكانية « الصلاح » العملي في سير الاعمال الحكومية تعتمد بأسرها على هذه الصفات ،

وعلى مقدار وجودها بين الشعب »[٢١] .

اما حجر الاساس للشرف الذي تستطيع ان تناله أية مجموعة من المؤسسات السياسية فانه ، « يتكون في احد اجزائه من درجة تشجيعها للتقدم العقلي العام للمجتمع ، بحيث يشتمل هذا المصطلح على التقدم في الفكر والفضيلة ، وفي النشاط العملي والاتقان ويتكون في جزئه الآخر ، من درجة الكمال الذي بلغته في تنظيم مستوى الجدارة الاخلاقية والفكرية والعقلية السائد ، بحيث تعطي في الشؤون العامة اعظم النتائج ، ويبنى الحكم على أية حكومة على اساس فعلها في الناس ، وفعلها في الاشياء ، وعلى اساس ما تصنعه من مواطنيها ، وما تصنعه بواسطتهم »[٢٢] .

وأفضل وجه تحقق به الحكومات مثل هذه الاهداف ، لا يكون بفعل ايجابي من جانبها ، بل بتوفيرها لكل رجل اوسع مدى لانماء ملكاته . وعلى ذلك فان المحافظة الشديدة على حرية الفكر والعمل هي انفع ما تستطيع الحكومات اتخاذه من واجب .

« ان الغاية الوحيدة التي تبرر للناس ان يتدخلوا ، كأفراد او كمجموع ، في حرية أي منهم في العمل ، هي الدفاع عن النفس . والغاية الوحيدة التي من اجلها يمكن استعمال القوة بوجه مشروع ، على اي عضو في جمع متمدن ضد ارادته ، هي منعه من الحاق الاذى بالآخرين . ولا يعتبر خيره الجسدي او الاخلاقي مبرراً كافياً . وفي سلوك اي فرد من الافراد هنالك ناحية واحدة يحق للمجتمع ان يتدخل فيها ، وهي سلوكه المتعلق بالآخرين . اما من ناحية سلوكه المتعلق بنفسه ، فله حق مطلق بالاستقلال . فالفرد سيد على نفسه ، على جسمه وعلى عقله . وهنا ، فان النصيحة ، والتعليم ، والاقناع ، وتجنب الآخرين للفرد اذا اعتبروا ذلك ضروريا لخيرهم ، هي الوسائل الوحيدة التي يستطيع المجتمع بواسطتها ان يعبر ، معذوراً ، عن عدم رضاه او استهجانه لتصرف الفرد »[٢٣] .

ويعتبر كتاب مل « الاقتصاد السياسي » Political Economy وهو الذي طمس كل كتاب آخر في الموضوع ، يعتبر ذروة المدرسة الفردية . غير ان تأكيده على اعتبار المنفعة الاجتماعية اساساً لكل حرية قد جره الى العطف على العديد من اشكال الجماعية الاقتصادية ، اذ ان طريقته كانت مرنة ولم تكن مطلقة . وكان يعتقد بأن قوانين الانتاج هي قوانين طبيعية غير قابلة للتغير ، اما التوزيع فمن صنع الانسان . ان قوانين وشرائط انتاج الثروة تشبه الحقائق الطبيعية ، اذ ليس فيها اختيار او اعتباط .. وهـذا القول لا ينطبق على توزيع الثروة . بل ان هذه المسألة هي مؤسسة من صنع الانسان وحده . فبعد ان توجد الاشياء ، يستطيع البشر ، أفراداً او جمعاً ، ان يفعلوا بها ما يشاءون [٢٤] . والحرية الاقتصادية ، لا تستجلب معها الحرية الصحيحة بالضرورة ، « فان تقييدات الشيوعية هي حرية اذا ما قورنت بالاحوال الحاضرة لاكثرية الجنس البشري » [٢٥] . والمعضلة الاجتماعية كما رآها هي : « كيف نوحد بين اعظم الحرية في العمل للفرد ، وبين الامتلاك المشترك لما في الكرة الارضية من مواد اولية ، ومشاركة الجميع على اساس من المساواة ، في منافع العمل المشترك » [٢٦] . وعلى ذلك فان طريقة المذهب النفعي التي واجهت ظروفاً مختلفة ، قد استطاعت ان تعالج مشاكل المجتمع الصناعي .

وهنالك مذهب آخر من مذاهب القرن الثامن عشر ، استمر بين احرار انجلترا ، وهو الكونية Cosmopolitanism . فان رجال مدرسة مانشستر في الاقتصاد ، وهم ماك كلوك McCulloch وناسو الأب Nassau Senior وجون ستيوارت مل ، كانوا من الراسخين في المناداة بحرية التجارة وبنظام اقتصادي عالمي ؛ وأخذ عنهم زعماء حزب الاحرار ، ريتشارد كوبدن Richard Cobden وجون برايت John Bright من جماعـة الكويكرز ، وجلادستون Gladstone العـداء للمثل العليا الجديدة في القومية والاستعمار — والمناداة بالسلم وحرية التجارة ،

والمثل الاعلى في « انجلترا الصغيرة ». وقد اعتبروا المستعمرات عبئاً اقتصادياً ، واعتبروا الحروب والمنافسات الاستعمارية ضرباً من الجنون. وقبل ان بعثت المغامرات الاستعمارية في عقدي ١٨٧٠ و ١٨٨٠ ، كانت معظم اوروبا قد حذت حذو بريطانيا في الغاء الحماية الجمركية وفي اعتبار المستعمرات خيولا لا لزوم لها. وتبدو افكار كوبدن في حرية التجارة والسلام عظيمة القرب من الافكار الحديثة.

« ان مناداتنا بحرية التجارة وحركتنا نحو السلام هما قضية واحدة .. ولن تجدي جهود جمعيات السلام ، مهما كانت عاطرة ، ما دامت الامم تحافظ على نظامها الحالي في العزلة. والنظام الاستعماري ، بكل ما يحويه من جاذبية باهرة للعاطفة الشعبية ، لا يمكن التخلص منه ، الا عن طريق غير مباشر ، هو طريق التجارة الحرة ، التي ستؤدي بشكل تدريجي ، ومن غير ان يحس بذلك احد ، الى تحقيق الروابط التي تربط مستعمراتنا بنا ، على اساس من فكرة مغلوطة في المصلحة الذاتية. ومع ذلك فان السياسة الاستعمارية في اوروبا كانت المصدر الرئيسي للحروب على مدى السنوات المئة والخمسين الاخيرة »[٢٧].

عبادة التقدم

اما الفلسفة الثانية ، من فلسفات احرار الطبقة الوسطى فقد نشأت بشكل طبيعي من المذهب النفعي. ومن السهل ان نفهم كيف ان الطبقة الوسطى ، وقد رأت الصناعة في نمو ومذهب الاحرار في تقدم واسع الخطى ، اخذت تنظر الى الامور بمنظار تفاؤلي ، بل وأخذت تطابق فعلاً بين التقدم المادي والسياسي وبين نهج الطبيعة ، وترى فيهما يد العناية الالهية. وفاق القرن التاسع عشر في نظرته المتأملة حتى القرن الذي سبقه. فلم يعد التقدم شيئاً يحققه المجهود الانساني ، بل اصبح امراً محتوماً ، مهما حاول الناس. فقد شلك تنيسون وهو الذي عبر عن ايمان عصره بقواف شعبية ،

شك في الخلود بل وفي الله : ولكنه لم يشك ابداً بالتقدم ، ولم تصبه الخيبة الا بعد ان تقدم في السن وطوى ستين سنة في التجربة .

الا انني لا أشك ان غاية تجري متزايدة في جميع العصور
وان افكار الرجال تتسع كلما دارت الشموس ..
وما عن عبث تلك الابعاد التي تفصلنا عن منارة الوصول . فقدماً ،
ولنسر قدماً وليدر العالم العظيم في دروب التغير ذات الرنين
ومن ظلال الارض سنسير مقتحمين حتى نصل يوماً اقرب الى الفتوة والشباب
فان خمسين سنة في اوروبا افضل من الف في الصين ..
ولقد نظرت الى المستقبل ، الى اقصى بعد تراه عين الانسان ،
وشاهدت رؤيا العالم ، وجميع العجائب التي ستتحقق
رأيت السماوات تعج بالتجارة ، والسفن ذات القلاع المسحورة ،
وملاحي الغسق الارجواني يئنون بأحمالهم من ثمين البضائع ،
وانقطعت عن الدوي طبول الحرب ، وطويت اعلام المعارك
وقام برلمان الانسان ، واتحاد العالم ٢٨ .

اما هربرت سبنسر فقد ذهب ، الى ابعد من ذلك ، اذ اعتقد ان التقدم لم يكن مجرد ظاهرة انسانية بل هو القانون الاساسي للطبيعة بأسرها . فالنجوم السابحة في افلاكها ، ليست اقل يقيناً بأن الكون كله متقدم حتماً من اشكال بسيطة الى افراد معقدين ومترابطين عضوياً . والفردية هي غاية الخلق ، ولا يستطيع شيء على الارض ان يوقف تقدمها الثابت .

« وسواء في تطور الارض ، أم في تطور الحياة على سطحها ، ام في تطور المجتمع ، او الحكومة ، او الصناعة ، او التجارة ، او اللغة والآداب

والعلوم والفنون ، فاننا نلحظ نفس التطور من البسيط الى المعقد ، خلال مراحل متعاقبة من التميز . ونجد منذ اول التغيرات الكونية التي يمكن تقصيها ، حتى آخر ما وصلت اليه المدنيـــة ، ان التحول من المتطابق الى المتعدد هو ما تشكل منه جوهر التقدم [٢٩] وليس التقدم أمراً عارضاً بل هو ضرورة حتمية . اذ يجب ان يزول ما نسميه شراً وفساد خلق . ومن المؤكد ان الانسان يجب ان يبلغ الكمال .. ولا ريب في ان التطور سيصل في نهاية الامر الى الانسان المثالي — وهذا قول يعادل في يقينه اي استنتاج نضمنه اقصى الايمان ! كقولنا مثلاً بأن جميع البشر مائتون .. والركب الجبار يتجه دائماً نحو الكمال — نحو تطور مكتمل ، وخير اكثر نقاء » [٣٠] .

أما المجتمع المثالي الذي سيتحقق حتماً ، فلم يكن بالنسبة الى هربرت سبنسر سوى المدينة الفاضلة التي حلم بها اصحاب المذهب النفعي ، واحرار الاقتصاد ، ورجال الاعمال .

« ان واجب الدولة ان تؤمن الحماية ، وان تطبق قانون الحرية المتساوية ، وان تحافظ على حقوق الناس ، او ، اذا استعملنا المصطلح الشائع ، ان توطد العدل . وعندما تبدأ الدولة في تجاوز سلطتها كحامية ، فانها تبدأ في فقد سلطتها في الحماية . ولا تستطيع عندئذ ان تضيف خدمة جديدة واحدة دون ان ينشأ عن ذلك اختلاف ، وكلما زادت نسبة الاختلاف ، زاد فشل الدولة في تحقيق الهدف الذي من اجله وجدت . وبما انه لا يجوز تضحية ما هو جوهري في سبيل ما ليس بجوهري ، فعلى الدولة ان لا تفعل شيئاً سوى الحماية .. وعلى ذلك فمن اي ناحية عالجنا النظرية القائلة بأن على الدولة ان تقوم بأعمال أخرى خلاف الحماية — سواء من ناحية الاخلاق او العلم او من ناحية امكان التطبيق العملي ، او من زاوية التعقل السياسي ، او حتى من حيث اثرها على الايمان الديني — فاننا نجدها نظرية واهية » [٣١] .

وحاول رومانطيقيو المانيا الفتاة وايطاليا الفتاة ، في تلهفهم للحريـــة

ولبلادهم ، ان يلائموا بين نفورهم من تدخل الحكومة في الفكر والصناعة ، وحبهم لتطوير عبقرية الأمة ، وصادفوا في ذلك نجاحاً على وجه العموم. وحاول المصلح الالماني ويلهلم فون همبولت Wilhelm von Humboldt في كتابه « حـــدود نشاط الدولة » The Limits of the Activity of the State الذي نشرت اجزاء منه سنة ١٧٩٢ ، ونشر بأكمله سنة ١٨٥١ ، حاول ان يظهر انه بينما تعتبر الامة جسماً متنامياً فان الحكومة ليست سوى واحدة من الوسائل التي تساعد على ازدهارها ، وهي وسيلة غرضها الوحيد توطيد الامن في سبيل التطور الاجتماعي. « فالمبدأ العظيم الهادي الذي تلتقي عنده جميع الحجج التي اوردناها في هذه الصفحات هو الاهمية المطلقة والاساسية للتطور الانساني في اغنى تنوعه » ٣٢. وكان متفقاً مع مل وسبنسر في المناداة بنظام حرية العمل الاقتصادي.

قومية الأحرار ودولتهم

والفلسفة الثالثة من فلسفات الطبقة الوسطى الجديدة لهذا القرن،وهي القومية الحرة المقابلة للقومية المحافظة التي نادى بها دي ميتر ، كانت بطبيعة الحال اقوى ما يمكن في المانيا وايطاليا ، حيث جرّت تسوية فيينا الى نشوء تحالف بين الوطنيين والاحرار. وقد نشأت في احضان الموجة العارمة من الشعور الوطني التي اكتسحت البلاد الالمانية بعد هزيمة بروسيا في يينا عام ١٨٠٦ ، ووجدت كثيراً من الدعاة بين الاساتذة والشعراء ، ونالت أجمل تعبير في الاناشيد العاطفية التي كتبها المثالي الايطالي مازيني. وقال فختته ذو النفس المستعرة التي وجهت كامل قواها الاخلاقية ضد نابليون ، بأن الأمة ، او الشعب الالماني ، لا حكوماته المنقسمة المغلوبة على امرها ، هو الذي يجسد على وجه الارض الارادة الازلية ، الالهية ، الموجودة منذ نشوء العالم. وحيثما يفصح مجتمع في حياته الطبيعية والروحية عن التطور التقدمي للاله ، بموجب قانون خاص ، فهنالك أمة قد تكونت.

والفرد عندما يطابق بين ذاته وبين الأمة التي يشكل جزءاً منها ، يستطيع ، بما يقول او بما يعمل ، ان يدخل شخصيته في الجسم الازلي ، وينال بذلك خلوداً على مدى الدهور . ويستطيع الناس ان يصبحوا جزءاً من الله عن طريق الوطنية . وبعد أن الهب فخته المزاج الالماني بكتابه المؤثر « خطابات الى الشعب الالماني » (١٨٠٧) ، فانه كرس حياته الى هذا النوع من التضحية ، ونال الخلود في ساحة المعركة .

وقد اتفق هذا المذهب مع هيجل وسافيني في كل شيء ، ما عدا تعيين الجماعة التي تجسد الارادة الالهية . فالاحرار اعتبروا ان هذه الجماعة هي الأمة الالمانية ، او من الناحية العلمية ، الشعوب التي تتكلم اللغة الالمانية ، لا أي من حكوماتها الرجعية ، وثار بحث طويل خلال فترة النضال ضد نظام مترنيخ حول المقياس الذي تقاس به القومية . فاعتبرت اللغة ، والعرق ، والاوضاع الجغرافية ، مضافاً اليها شيئاً فشيئاً الثقافة المشتركة والتقليد المشترك ، والامل المشترك بالوحدة – اعتبرت هذه جميعها قسماً من مقياس القومية . وكانت هذه العناصر تمزج بنسب مختلفة تبعاً لاحوال الحركات القومية المختلفة . ولعل افضل تعريف للقومية هو ذلك الذي وضعه المؤرخ الرومانطيقي الحر ، المنتمي الى جنوبي المانيا بلونتشلي Bluntschli بأنها : « اتحاد كتل من الرجال المختلفي الاعمال والطبقات الاجتماعية ، في مجتمع موروث لـه روح مشتركة ، وشعور وعرق مشتركان ، ومرتبط بعضه ببعض باللغة والعادات في مدنية مشتركة ، بحيث يقوم فيه شعور بالوحدة والتميز عن جميع الاجانب ، وذلك بقطع النظر عن أية رابطة حكومية » [٣٣] .

وكان من الاسئلة الحيوية التساؤل عما اذا كان من الضروري انطباق القومية والدولة ؟ وهل يجب ان يكون لكل جماعة قومية استقلال سياسي ؟ وقد اجاب بالنفي قليلون من المتشبثين بالتاج النمسوي ، أما جمهرة المؤرخين النظريين من الالمان ، وحتى المحافظون البروسيون الذين كانوا يأملون في توحيد المانيا تحت الملكية البروسية ، والاحرار الوطنيون اينما كانوا ، فقد

انضووا تحت لواء الاستقلال القومي . واعلن سافيني والفقهاء بأن القومية لا تصبح شعباً بالمعنى التام ، الا اذا اصبحت دولة مستقلة . اما بلونتشلي ، الاكثر ميلاً الى الاحرار فعلم بأن الدولة لا تصبح حقاً جديرة بالاحترام الا اذا كانت حكومتها تنظيماً لجماعة مرتبطة فعلاً بالرباط القومي . وكانت كلتا المدرستين تتطلعان نحو الوضعية الالمانية . وتمسكت القوميات التبعية في مملكة آل هابسبورغ بهذه الافكار ، واخذت تذرع البلاد ، جيئة وذهاباً ، لايقاظ الجماعات التي تتكلم لغات مختلفة الى الشعور بوحدتها القومية ، ودرس الماضي بعناية فائقة ، ووجدت كل جماعة في تاريخها ابطالاً قوميين يفوقون بريكليس وقيصر ، وملاحم قومية تفوق ملحمة هوميروس . ولكن ، ما بقيت الطبقة الحاكمة في الامبراطورية النمسوية شعوبية في روحها حقاً — وما بقيت ، مثلاً ، تقر استعمال اللغة اللاتينية كلغة شاملة — فقد ظلت هنالك حجة دامغة ، من الناحية الاقتصادية ، للاحتفاظ بذلك الحكم الشعوبي ، غير ان الادارة نفسها ما لبثت ان سرت اليها عدوى الروح الالمانية ، فأخذت تحاول ان تستأصل اللغات والحركات الاخرى ، وفي تلك اللحظة تقررت نهايتها المحتومة . وقد اثبتت القومية بأنها اقوى من أية حجة مبنية على اساس السلام والملاءمة الاقتصادية وحدهما .

وقد اثبتت قومية الاحرار عام ١٨٤٨ ، انها اقوى ما تكون في ايطاليا . وقد عبر عنها باسمى وأفضل اشكالها في كتابات ذلك الجمهوري العظيم ، رجل الدولة والاحلام الواسعة جيوسيبه مازيني **Giuseppe Mazzini** الذي ارتفع عن خصومات واحقاد الكثيرين من وطنيي عصره ، الى مفهوم نبيل في الدولية ، مبني على الاقرار الكامل بمبدأ القومية .

« ان الرجل الذي يرى في الأمة اكثر من مجموعة من الافراد الذين ولدوا لينتجوا القمح ويستهلكوه ، يعتبر ان أسس حياتها هي أخوة في الايمان ووعي لمثل اعلى مشترك وشركة في جميع الملكات للعمل الموحد الناجح من اجل تحقيق ذلك المثل الاعلى .. والشرط الاول لهذه الحياة هو الاعلان

المقدس الذي تم باجماع من اعظم الرجال حكمة وفضلا وموافقتهم الحرة ، بأن ايطاليا ، وقد ادركت ان الوقت قد حان ، تهب باندفاع عفوي واحد ، باسم الحق والواجب الكامنين في الشعب ، لجعل نفسها أمة مكونة من أخوة احرار متساوين ولتطالب بتلك المرتبة التي تستحقها بين الامم التي سبق تأسيسها . والشرط الثاني هو اعلان مجموعة المبادىء الدينية والاخلاقية والسياسية التي يعتقد بها الشعب الايطالي اليوم واعلان المثل الاعلى المشترك الذي يناضل من اجله ، والرسالة الخاصة التي تميزه عن الشعوب الاخرى ، والتي يبغي ان يكرس نفسه لها لمصلحته ومصلحة الانسانية . والشرط الاخير هو تعيين الطرق التي ستستخدم ، والرجال الذين ستنتدبهم البلاد لمهمة انماء المفهوم القومي للحياة ، ولتطبيق نتائجه العملية على حقول النشاط الاجتماعي المتعددة . بدون هذه الشروط ، من الجائز ان تعيش البلاد ، متعثرة من عصيان لعصيان ، ومن ثورة لثورة ، ولكن لن تكون هنالك أمة [٣٤] . وان حزبنا مخلص للمثل الاعلى لتقاليد بلادنا ، ولكنه مستعد لان يلائمها مع تقاليد الانسانية والهام الضمير » [٣٥] .

« وما يصح بالنسبة الى أمة واحدة يصح بين الامم . فالامم هي افراد الانسانية . والتنظيم القومي الداخلي هو الوسيلة التي بواسطتها تحقق الامة رسالتها في العالم . فالقوميات مقدسة ، وقد شكلتها العناية الالهية بحيث تمثل ، خلال الانسانية ، تقسيم العمل وتوزيعه لمنفعة الشعوب كلها ، تماماً بالشكل الذي يجب ان يقسم العمل فيه ويوزع في الدولة الواحدة لتأمين اعظم المنفعة لمواطنيها . فاذا لم تتطلع القوميات الى هذا الهدف فهي عديمة الفائدة ولا بد ان تنهار ، واذا ما استمرت على الانانية التي هي الشر عينه فانها ستهلك ولن تتسنى لها العودة الا اذا كفرت عن اثمها وتطلعت من جديد الى الخير » [٣٦] .

هذه هي القومية كقوة حرة مناضلة — وهي قومية جماعة لم يتسن لها بعد ان تحصل على حكومة مستقلة وعلى سياسيين يمارسون السيادة . وان الصيحة التي بعثها بلونتشلي ومازيني لبعيدة عن صيحة « **Deutschtum** » التي

بعثها Alldeutscher Verband وعن « الانانية المقدسة » التي نادى بها موسوليني . وتتكون مأساة نصف القرن الاخير من استيلاء قوى الرجعية والتعصب على هذه القومية النبيلة ، قومية سنة ١٨٤٨ ، ومن اختفاء الدولية المتممة لها اختفاء تاماً تقريباً .

الفلسفة الجديدة للمجتمع الصناعي

لقد رأينا المبادىء التي اتفق عليها المحافظون ، وتتبعنا افكار الاحرار التي عارضتها وتغلبت عليها . غير اننا لا نشاهد مثل هذا الاجماع في الفلسفات التمهيدية المستكشفة التي وضعها قادة الطبقة الناشئة الجديدة ، طبقة البروليتاريا الصناعية او العمال الصناعيين . وهؤلاء الذين كانوا في الغالب من المثاليين السمحاء من ابناء الطبقة الوسطى ، اتفقوا على معارضة المحافظة ، واتفقوا ايضاً على مهاجمة فردية الحرية الاقتصادية التي نادى بها الاحرار . غير انهم اختلفوا حول البرامج الايجابية التي كانوا ينادون بها . فالعمال انفسهم لم يكونوا بعد قد اكتسبوا مقدرة التعبير عن مطامحهم ، ولم يخطر ببال اولئك المدافعين عنهم ان يسألوهم عما يريدون . ويمكننا ان نميز جماعتين رئيسيتين من هؤلاء وهما الجماعة الابوية والديمقراطيون . ولقد دعت الاولى الى نظام صناعي كريم ، اما الثانية فدعت الى نوع من « الاشتراكية الديمقراطية » .

وتقدمت مصادر متعددة بنقد اساسي لعلم الاقتصاد السياسي الكلاسيكي . فتبلده ازاء الآلام والشقاء الانسانيين اللذين لازما المصانع في مراحلها الاولى ، وتجاهله لكوارث الازمات الاقتصادية التي اختبرها النظام الصناعي الجديد في سنوات ١٨١٥ و ١٨١٨ و ١٨٢٥ ، وما رافقها من ذعر ، وتقليله من شأن القومية والعاطفة الوطنية ، أدت كلها الى تفحص الافتراضات التي يقوم عليها . ومن زاوية العلم الاقتصادي نفسه ، انتقد سيسموندي Sismondi السويسري نظام المنافسة الحرة والاعتماد الاوحد على حافز المصلحة الذاتية ، او الربح الذي لا حد له ، ونادى بضرورة قيام الدولة بتنظيم المنافسة لمنع

الزيادة في الانتاج والذعر ، كما اقترح اشكالاً مختلفة من التشريع الاجتماعي ، ومن بينها تشجيع النقابات. وانتقد فريدريك ليست Friedrich List الالماني حرية التجارة وحرية العمل الاقتصادي ، وطالب باستبدالهما بنظام قومي في الاقتصاد السياسي غرضه تأمين الكفاية الذاتية للدولة. واقترح تشريعات اجتماعية تتوخى تحسين احوال العمل حتى اصبح مؤسس النظرية الحديثة في « المركنتلية الجديدة » ، بما تحمله من حماية للزراعة وللصناعات الناشئة ، ومن منح تقدم لشركات الملاحة والتجارة. وفي النهاية تبنت افكاره جميع الدول التي كانت تسعى لانماء نظام صناعي ينافس نظام انجلترا ، كما انها كانت ذات اثر كبير على السياسة الامريكية في بادىء الامر ، وعلى المانيا وفرنسا بعد عام ١٨٧٩.

وتعرض الاحرار لهجمات اعنف واشد. فحاول فوريه Fourier ان يهدم العناصر السيكولوجية الفعلية التي اعتمدها الفرديون الكلاسيكيون اساساً لنظرياتهم ، وان يضع بدلاً منها نظرة اصح في تعدد الحوافز الانسانية. فبدلاً من النظام الصناعي المؤسس على الربح ، والذي لم يكن بد من ان يجر الى تصادم المصالح والى الاحتراب المهدم الذي تنبأ به ريكاردو وايدته الاحداث ، أراد ان يؤسس الصناعة على حاجات الطبيعة الانسانية ، ورأى وسيلة ذلك انشاء وحدات انتاجية من المنتجين الاحرار. ثم جاء برودون Proudhon متبعاً مذهب ويليام جودوين William Godwin الانجليزي وتوصل ، على اساس من منطق الاحرار ، الى موقف لا يمكن ان يوافقوا هم عليه ، فادعى ان نظام الحرية الاقتصادية السائد ، فشل قبل كل شيء في تأمين الحرية للناس لانه حافظ على حق الملكية. وقال بأنه لن يكون هنالك أمل في تحسين الوضع الا اذا احللنا حكم العقل المعبر عنه بالاتفاق الطوعي ، محل جميع انواع الاكراه. واحتج الزعماء الدينيون ، امثال فريدريك د. موريس Frederic D. Maurice وشارل كنجزلي Charles Kingsley في انجلترا ، ولامينيه واوزانام Ozanam وبوشيه Buchez وله بلي Le Play

في فرنسا وكيتلر Ketteler وموفانج Moufang وهتسه Hitze في المانيا ، والانسانيون امثال كارليل Carlyle ورسكين Ruskin احتجوا باسم الله والانسانية على عواقب الفردية اللامضبوطة . ومتى رحل المتمسك بالحقوق الفردية ، اضطر للاقرار بأنه لم يكن في طبيعة الاشياء ما يمنع نوعاً من الجماعية الاقتصادية اذا نشأت احوال غير ملائمة للناس .

والفكرة الوحيدة التي اشترك بها جميع هؤلاء النقاد عن بديل للوضع هي فكرة التنظيم — « تنظيم العمال » التي كانت صيحة المعركة بالنسبة الى العمال الافرنسيين عام ١٨٤٨ . وقد ساد الشعور العام بأن نظريات الاحرار والفرديين قد حققت عملاً طيباً نافعاً عندما هدموا النظام القديم ، غير انها فشلت فشلاً مريعاً كأساس لنظام جديد . فقد كان الناس في حاجة الى اعادة البناء واعادة التنظيم في الصناعة ، والمعرفة والدين ، وفي كل حقل من حقول السعي الانساني والى نوع من المراقبة والتنظيم الجماعيين . وحاولت فلسفة اوغسط كونت Auguste Comte ، التي نمت في عقدي ١٨٣٠ و ١٨٤٠ ان تضع اساساً علمياً لنوع من اعادة تنظيم المجتمع على هذا الشكل . فلقد شعر بأنه يمكن اعادة بناء المجتمع على أسس جديدة ، بوضع علم اجتماعي مخلص ، وانه يمكن تسخير الصناعة من جديد لخدمة اهداف روحية ، كما كان الحال في القرون الوسطى . فغاية السعي هي « وضع مفاهيمنا العلمية بصيغ عامة وادخال النظام الى فن الحياة الاجتماعية » ٣٧ . « وان يؤسس في المجتمع من جديد ، شيء روحي يفوق في وزنه آثار المادية الفاسقة التي نغرق بها في الوقت الحاضر » ٣٨ . وان يلائم بين المعرفة والمطامح ، وان يرضخ العلم والصناعة للاغراض الصناعية ، وان يخضع العقل للقلب . ونال كتابه : « نظام الفلسفة الايجابية » الذي بلغ ذروته في دين يدعو الى الانسانية والغيرية ، نال من الانتشار الشعبي مثلما نالت فلسفة هربرت سبنسر الفردية نفسها . غير انه بقي مثلاً أعلى وفشل في ان يستحث الطبقة العاملة .

النظام الصناعي الصالح

ونشأ بين الرومانطيقيين الافرنسيين والمحافظين الانجليز مثل اعلى في نظام من الاقطاع الصناعي الصالح ، يقوم فيه روؤساء الصناعة بادارة المجتمع لمصلحة الطبقات العاملة . وقد أيد هذا المثل الاعلى في فرنسا اتباع الكونت دي سان سيمون . فبعد ان شاهد هؤلاء السان سيمونيون العواقب المريعة الناجمة عن الصناعة غير المراقبة تقدموا بفكرة تدعو الى الجمع بين الاعمال الاقتصادية والمثالية الدينية ، وذلك لكي تصبح الثورة الصناعية بركة لا لعنة . وبدا من الممكن في نظرهم تنظيم مجتمع يقوده الخبراء الصناعيون ، مجتمع ينتج البضائع التي تؤمن افضل الاحوال الاجتماعية للجميع ، ويأخذ العلم والارشاد من جماعة من العلماء الذين كرسوا انفسهم لاكتشاف الحقائق الجديدة ونشر الحقائق القديمة . ووضعوا برامج واسعة للعمل الصحيح للفنان والعالم والرئيس الصناعي في النظام الجديد . وقالوا بأن ديانة المسيح تقضي «بأن يقوم الدين بتوجيه المجتمع نحو هدف عظيم هو تحسين احوال الطبقات الفقيرة بأسرع وقت ممكن» [٣٩] . وكان شعارهم اعادة البناء والتنظيم وان «كل شيء يجب ان يقدم للعامل ويجب ان لا يؤخذ منه شيء» [٤٠] .

وهنالك كثير من النواحي المدهشة في نظريات السان سيمونيين — كجمعهم بين الصوفية الدينية والدهاء الاقتصادي العملي ، وعقدهم الاجتماعات في الغرف الخلفية من مكاتب الصيارفة اليهود لتأسيس مسيحية جديدة ولانشاء السكك الحديدية والاقنية ، ونداءاتهم الى لويس الثامن عشر والى البابا والى الماليين العظيمين لافت Lafitte وبارون روتشيلد Baron Rothschild بمناشدتهم في ان يقودوا المسيحية الجديدة المبنية على تقديم الخدمات الاجتماعية الى العمال . غير أنهم نجحوا في ان يدخلوا الى عضوية حركتهم كثيراً من الرجال الذين قدر لهم ان يبنوا الصناعة الفرنسية ، ومن الطريف التفكير عن النتائج التي كانت ستتم لو أن الثورة الصناعية في فرنسا تقدمت بالرعاية

الصالحة من هؤلاء . غير انه بسبب موقف المدرسة في موضوع حرية الحب ، والاقطاعية الصناعية التي ادخلتها ، فانها لم تبق صالحة الى الحد المأمول . ومع ذلك فان مثلهم الاعلى كان عظيم التأثير اثناء فترة الامبراطورية الثانية ، بحيث انه خفف من بعض المظاهر البالغة السوء في النظام الجديد .

وكانت نظريات حزب « المحافظين الاجتماعيين » الانجليز اقل تقعراً في المذهبية ، واكثر جدوى . فقد فضح هؤلاء في البرلمان الانجليزي ، شرور نظام المصانع ، وكان حافزهم الى ذلك مزيجاً من الانسانية والكره للمصالح الاقتصادية لرجال الاحرار ، واستطاعوا ان يقحموا اول تشريع صناعي . وكانوا يأملون في أن يوحدوا بين الارستقراطية القديمة والطبقات العاملة ضد الصناعيين وان يطبقوا افضل تقاليد نظام الجنتلمان الريفي . وألف ميخائيل سادلر Michael Sadler الكتب ضد مالثوس زاعماً ان ارتفاع مستوى المعيشة يؤدي الى انخفاض نسبة تكاثر السكان . واصبح رئيساً لأول لجنة لدراسة احوال المصانع في سنوات ١٨٣١ — ١٨٣٣ ، وهي اللجنة التي من تقاريرها ترشحت الينا معظم اقاصيص شقاء العمال الاطفال الاولين في مصانع القطن . وقد عارض اللورد شافتسبوري ، اعظم المحافظين المنادين بالصناعية الصالحة ، قوانين الاصلاح ، والغاء قوانين القمح ، وكافح بشجاعة في سبيل تشريع المصانع وفي سبيل تحسين مساكن العمال . وقد فعل ديزرائيلي الكثير في حياته المدهشة التي تشبه لعبة الشطرنج ، والتي ارتفع فيها من كاتب في المحكمة وشاب انيق الملبس الى منصب رئيس الوزراء ، والى سدة النبلاء ، واصبح من روائيي المجتمع — فعل الكثير لتحطيم مدرسة كوبدن في مذهب الاحرار ، التي عارضت بمرارة تشريع المصانع بأسره ، ونقابات العمال كلها ، باسم الحرية الفردية . وقد توج مآثره في نظر التاريخ بتلك الهبة التي قدمها الى العمال وهي قانون الانتخاب لعام ١٨٦٧ ، الذي اصبح الوسيلة السياسية التي بواسطتها توصل العمال الى خلاصهم ؛ وقد ساعده على ذلك احد رجال الاحرار جون برايت John Bright ،

الذي كان شديد الاقتناع بمذهب الكويكريين ، بحيث لم يعد يصلح لتمثيل الفرديين من ابناء الطبقة الوسطى ، كما ساعدته الاصداء البعيدة لثورة شعبية لا ريب فيها .

ويجب ان نضيف الى رسل الصناعية الصالحة ، المسيحيين المخلصين الذين نفروا مما في مبدأ « التنوير » في المصلحة الذاتية من انانية . فلقد دافع موريس Maurice وكينجزلي Kingsley من « المسيحيين الاشتراكيين » عن « حركة الوثيقة » Chartist Movement سنة ١٨٤٨ ، التي تمثل بداية يقظة طبقة العمال ، وساعدا بواسطة المواعظ والروايات على نشر الثورة ضد نظام « الليسيه فير » ، وساندا الحركة التعاونية التي تأسست حديثاً بشهرتهما ومكانتهما . واليهما يمكن ارجاع المنظمات المماثلة لنقابة سان ماثيو Guild of St Matthew ، المتكونة من جماعة من كبار الاشتراكيين في الكنيسة الانجليكانية ، والكثير من الاتجاه الحالي نحو « المسيحية الاجتماعية » في انجلترا او امريكا . وأسس الكاثوليك الافرنسيون والالمان جمعيات مشابهة غرضها العام وضع حد جذري للفردية الاقتصادية . واتفق لامينيه ولامارتين من « الكاثوليك الديمقراطيين » في سنة ١٨٤٨ ، واوزانام مؤسس جمعية سان فنسان دي بول St. Vincent de Paul الخيرية ، وبوشيه الثائر ورئيس الجمعية التأسيسية لميثاق ١٨٤٨ — اتفقوا جميعاً على تأييد النقابات تحت رعاية دينية ، وعلى العمل لوضع تشريع للمصانع ، وعلى مساعدة طبقة العمال بوجه عام . وحاول رجال الكنيسة في فرنسا والمانيا فيما بعد احياء نقابات القرون الوسطى وجعلها وحدات الصناعة ، واندمجوا في الحزب المعاصر المنتشر بين رجال الدين في القارة الاوروبية وهو حزب « الاشتراكيين الكاثوليك » .

الديموقراطية الاجتماعية

هذه الجماعات المختلفة ، بينما كانت معارضة لفلسفة الاحرار الفرديين ،

فقد طبعت بطابع ارستقراطي ، اذ انها كانت تقترح مساعدة العمال وارشادهم ، لا ائتمانهم على تصريف امورهم . وقد حد من نجاحها ما كانت تحمله من نفور من الديمقراطية . وقد شهدت الفترة ذاتها نشوء محاولات عديدة لايجاد نوع من الديمقراطية الاجتماعية ، عن طريق نظام صناعي ينظمه ويديره العمال من اجل انفسهم . وكان المبدأ المشترك بينهم هو احلال المجهود التعاوني الجماعي ، محل المنافسة الفردية . اما المقترحات المعينة التي قدموها فقد تراوحت من انشاء جماعات ذات كفاية ذاتية ، وقد أسس فعلاً عدد كبير منها في اوروبا وامريكا اثناء عقد ١٨٤٠ ، الى الاشتراكية النقابية التي دعا اليها لويس بلان Louis Blanc واشتراكية الدولة التي نادى بها كارل ماركس . وكرس روبرت أوين Robert Owen جهوده لتأسيس جماعات من « الاوينيين » في بريطانيا وامريكا ، وكان رجل اعمال ناجحاً يدير مصانع على اساس من اشراك العمال بالارباح ، وتلك هي عين الطريقة التي استخدمها واذاع شهرتها هنري فورد ، وقد اكتشف اوين ما اكتشفه فورد من بعد انها طريقة تدر ربحاً عظيماً ايضاً . وعندما فشلت محاولاته لتأسيس « الجماعات الاوينية » اتجه الى تنظيم الجمعيات التعاونية والنقابات العمالية وتقدم فوريه Fourier وكابيه Cabet باقتراحات مماثلة في فرنسا وحقق اتباعهم نجاحاً في امريكا لبعض الزمن . اما برودون Proudhon ، احد نقاد الاقتصاد الحر ، فكان اكثر طموحاً عندما اقترح اعادة تنظيم المجتمع كله على اساس الرابطة الطوعية ، وقد اصبح ، بفضل مذهبه الفلسفي في الفوضوية ، الأب الفكري لحركة العمال الفرنسية . ولم تحقق اي من مشاريع المدينة الفاضلة الاشتراكية او « الشيوعية » هذه — كما كانت تدعى — لم تحقق اي نجاح ، غير انها خلفت وراءها همساً متزايداً من التذمر من الفردية التي كانت الطبقة الوسطى تطبقها لمصلحتها الذاتية ، كما خلفت مقترحات معينة في مشاركة الارباح . اما في الجمعيات التعاونية والنقابية العمالية ، فهي تمثل أولى المحاولات لوضع فلسفة لطبقة العمال .

ولعل افضل تعبير عن المثل العليا العامة لمجمل الحركة الصناعية التي تركزت حول ثورة ١٨٤٨ هو ذلك الذي كتبه لويس بـــلان زعيم طبقة البروليتاريا في فرنسا . ولقد كانت محاولته لانشاء « مصانع وطنية » في اول ايام الثورة فاشلة وسابقة لاوانها ، فان الطبقة الوسطى كانت تعمل على ان تستغله ، ولكنها لم تكن تنوي ابداً ان تطبق افكاره في الحياة العملية . وجاءت الموجة الوطنية التي اثارها لويس نابليون لتتم ما بدأته بنادق وحراب الجنرال كافينياك Cavaignac المنتمي الى الطبقة الوسطى في وضع حد لاي أمل في اعادة تنظيم الصناعة الفرنسية . واننا نقتبس من كتابه « الصلوات الاشتراكية » Socialist Catechism المؤلف سنة ١٨٤٩ .

« ما هي الاشتراكية ؟ — هي تطبيق الانجيل . وكيف ذلك ؟ ان هدف الاشتراكية هو تحقيق المبادىء الاربعة الرئيسية التي جاء بها الانجيل بين البشر : احبوا بعضكم البعض، لا تفعلوا للآخرين ما لا تودون ان يفعلوه لكم ، ان الاول بينكم هو ذلك الذي يخدم الآخرين ، سلام لجميع الرجال الحسنة نياتهم » .

« وما هي الحرية ؟ هي القوة التي أعطيت للانسان لانماء ملكاته انماء كاملا ، في ظل من حكم العدل والروادع القانونية . وما هي المساواة ؟ انها قيام جميع الرجال بأن ينموا بالتساوي ملكاتهم غير المتساوية ، وان يشبعوا بالتساوي حاجاتهم غير المتساوية . ولن توجد هذه المساواة حقاً الا عندما يقوم كل انسان باتباع القانون الذي نقشه الله في قلبه ، وهو ان ينتج بمقدار طاقته ، وان يستهلك بمقدار حاجاته . وهل المساواة موجودة في مجتمع اليوم ؟ »

« لا ! فاذا كان طغيان الرجال قد تهدم ولو جزئياً بتهديم النظام الاقطاعي ، فان طغيان الاشياء باق على حاله ، وما زال الكثيرون من اخواننا مقيدين الى سلاسل الفقر ، وهذه هي العبودية للجهل والجوع . وهل هذه العبودية

نتيجة ضرورية للتنظيم الحالي للمجتمع ؟ — نعم ، لانه لما كان التعليم لا يتيسر الا للقادرين على دفع اكلافه ، اصبح الجهل هو المصير المحتوم للكثرة العظمى من الناس . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، لما كانت أجور العمل غير كافية ، ولما كان العمل غير مضمون للجميع ، اصبح الشقاء هو المصير المحتوم للكثرة العظمى من الناس . ولماذا لم يكن العمل مضموناً ؟ لان المجتمع الحالي قد أقر المبدأ الذي يترك لكل انسان تدبير أموره ، وشق طريقه ، والاهتمام بمصيره . وأي حظ تعيس ينتظر ذلك الذي لم يجد في مهده الورقة الرابحة ، وهو واقف على عتبة هذا اليانصيب البشري ! القوى الموجودة تسير على مبدأ : لتجر الامور مجراها . وبما ان هؤلاء الذين يجرون كثيراً ما يفتقرون الى الخبز والى وسائل تحصيله ، فان مبدأ « لتجر الأمور مجراها » كثيراً ما يصبح معناه ، ليجر الناس الى الموت » .

« ماذا تفهم من الفردية ؟ انها المبدأ الذي بموجبه لا يفكر كل انسان الا بنفسه ، ويسير مسرعاً للفوز بمصلحته الشخصية الخاصة ، سواء كان ذلك على حساب مصالح الآخرين ام حتى على حساب المجتمع نفسه . وما هي االمنافسة ؟ هي جهد كل شخص لاغناء نفسه بافقار الآخرين . اما بين العمال لمضطرين إلى العمل لكسب خبزهم فانها محاولة كل شخص لأن يفضل على غيره في الاستخدام . وكيف ننتقل من النظام الاجتماعي الحالي الى النظام الذي نرغب فيه ؟ بواسطة تدخل الدولة . والخلاصة ، ما هو نوع المجتمع الذي ينتج عن المبادىء التي وضعتها الآن ؟ هو مجتمع يستطيع كل المواطنين فيه بواسطة التعليم المشترك ، المجاني ، الاجباري ان يرتفعوا الى اعلى ما يمكن بذكائهم وارادتهم ، ويصبح حقل الصناعة وحقل الزراعة فيه ، خصيبين بالمؤسسات الاخوية التي تجمع المنتجين الذين يشدون أزر بعضهم البعض برباط من التماسك ، بدلاً مما نراهما عليه اليوم وكأنهما ساحة معركة ينتشر فيها الدمار والموت ، ويقوم توزيع العمل والثمرات فيه على اساس من المبدأ الذي ينظم العائلة اليوم . وهو ان يقدم كل وسع

طاقته وان ينال كل وسع حاجته » [41] .

وبتقدم الثورة الصناعية نمت وتعدلت هذه الفلسفات الثلاث التي تمثل مالكي الاراضي ، ورجال الاعمال الاحرار ، وطبقة العمال . فأخذ رجال الاعمال بالتدريج يتخلون عن اقسام من مذهبهم الحر ، ويدمجون فرديتهم بالموقف المحافظ ، بينما عبرت طبقة العمال عن معارضتها بوضع برامج ومثل عليا زادت ايجابيتها . غير ان دراسة نشوء هذه المذاهب المعاصرة يجب تأجيلها الى ما بعد القائنا نظرة أخرى على نمو عقائد الناس العامة وتطورها خلال القرن التاسع عشر .

المصـــادر

1. J. de Maistre, Mélanges, 230.
2. Ibid., 510.
3. De Maistre, Essai sur le Principe Générateur des Constitutions Politiques, 223.
4. Edmund Burke.
5. Edmund Burke, An Appeal from the New to the Old Whigs.
6. Burke, quoted in H.J. Laski, Political Thought in England from Locke to Bentham, 243.
7. Ibid., 244, 245.
8. Ibid.
9. Ibid.
10. Quoted in May, Constitutional History of England, I, 331, 332.
11. De Maistre, Essai sur le Principe Générateur.
12. Burke, Reflections on the Revolution in France, 105, 106, World's Classics ed.
13. Hegel, Philosophy of History, Introduction.
14. Ibid.
15. De Maistre, Essai sur le Principe Générateur.
16. Burke, Reflections on the Revolution in France.
17. Ibid.
18. John Morley, quoted in J.H. Robinson, The New History, ch. VIII.
19. F. Lamennais, Paroles d'un Croyant, sec. 14.
20. J.S. Mill, Considerations on Representative Government, Oxford Univ. ed., 145.
21. Ibid., 167, 168.

22. Ibid., 170.
23. Ibid., 15, 115.
24. Mill, Principles of Political Economy, Bk. II, ch. I, par. 1.
25. Ibid., p. 210.
26. J.S. Mill, Autobiography, Popular ed., 133.
27. R. Cobden, Letter to Henry Ashworth, April 12, 1842.
28. Tennyson, Locksley Hall.
29. H. Spencer, Illustrations of Universal Progress, ch. I.
30. Spencer, quoted in W.R. Inge, The Idea of Progress.
31. Spencer, Social Statics, 1850 ed., chs. 21, 22.
32. Wilhelm von Humboldt, Sphere and Duties of Government.
33. J.K. Bluntschli, Theory of the State, Eng. tr., 90.
34. Mazzini, To the Italians, in Essays, Everyman ed., 235, 236.
35. Ibid., 239.
36. Ibid., 241.
37. Auguste Comte, A General View of Positivism, Bridges tr., Introductory remarks.
38. Ibid.
39. Saint-Simon, Le Nouveau Christianisme.
40. G. Weill, Saint-Simon et son Oeuvre, 180.
41. Louis Blanc, Catéchisme des socialistes.

المراجع

راجع مراجع الفصلين الثالث عشر والرابع عشر : مراجع عامة

F.S. Marvin, Century of Hope. Sabine, Dunning, Laski, Davidson. Hearnshaw, Revolutionary Era, Age of Reaction and Reconstruction, Victorian Age. C.E. Vaughan, Studies in the H. of Pol. Phil. Crane Brinton, English Pol. Thought in the 19th cent. Faguet, Politiques et Moralistes du 19° s.; M. Ferraz, H. de la Phil. en France au 19° s.; Bayet et Albert, Écrivains Politiques du 19° s., selections.

فلسفة المحافظين

Burke, Reflexions on the Revolution in France, Appeal from the New to the Old Whigs; Sabine, c. 29; E. Barker, Burke and Bristol; A. Cobban, Burke and the Revolt against the 18th cent.; J. MacCunn, Pol. Phil. of Burke. Hugh Cecil, Conservatism. J. de Maistre, Considérations sur la France, Soirées de Saint-Pétersbourg, Principe Générateur des Constitutions; Morley, Miscellanies, II; Laski, Problem of Sovereignty, V; Faguet. M. de Bonald, Législation primitive; Selections, ed. Montesquiou; Laski, Authority in the Mod. State, II; Faguet.

المثالية الألمانية

J.K. Bluntschli, Ges. d. neueren Staatswissenschaft, chs. 12, 14, 18; Bosanquet, Phil. Theory of the State, chs. 9, 10; John Dewey, German Phil. and Politics (critical). Fichte, Werke, III, IV; H.C. Engelbrecht, X. Léon. Hegel, Phil. of History, Phil. of Right; Sabine, c. 30; Hearnshaw, Reaction and Reconstruction, c. 3; G.S. Morris, Hegel's Phil. of the State; H.A. Reyburn, Ethical Theory of Hegel; H. Heller, Hegel u.d. nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland; F. Rosenzweig, Hegel u. der Staat. Savigny, System des heutigen romischen Rechts. See A. W. Small, Origins of Sociology.

فلسفة الأحرار

Sabine, c. 31; Laski; Brinton; J. MacCunn, Six Radical Thinkers; L.T. Hobhouse, Liberalism; E. Barker, Pol. Thought from Herbert Spencer to the Present Day; works on Utilitarianism under ch. XIV. J. Austin, Lectures on Jurisprudence; J.S. Mill, On Liberty, Representative Government, Political Economy, Autobiography; Richard Cobden, Speeches, Political Writings; J.A. Hobson, J. Morley, on Cobden; John Bright, Speeches; Trevelyan, John Bright. Herbert Spencer, Social Statics, ed. 1850; Progress: its Law and Cause. W. Donisthorpe, Individualism. William Godwin, Political Justice; Shelley, Queen Mab, Mask of Anarchy; H.N. Brailsford, Shelley, Godwin, and their Circle. W. Hazlitt, Characteristics of the Present Age; Emerson, Essays; Thoreau, On Civil Disobedience; H.M. Kallen, Freedom in the Modern World. W. von Humboldt, Sphere and Duties of Government; F. Lamennais, Paroles d'un Croyant, Victor Hugo, Hernani, La Légende des Siècles.

القومية

Articles « Nationalism », « Nationality », in En. Soc. Sciences. Rose, Nationality in Mod. Hist.; C.J.H. Hayes, Essays on Nationalism, Hist. Evol. of Mod. Nationalism. Fichte, Addresses to the German Nation; H.C. Engelbrecht. Savigny, System des heutigen romischen Rechts, I. secs. 7-10; Hegel, Phil. of History, Introduction; Bluntschli, Theory of the State, Bk. II, chs. 1-6. G. Mazzini, Essays, ed. B. King; G.O. Griffith, Mazzini. E. Renan, « Qu'est-ce qu'une nation? » in Discours et Conférences. J.C. Calhoun, Disquisition on Government.

المجتمع الصناعي

Gide and Rist, H. of Econ. Doctrines, Bk. II; H.E. Barnes, Social Reform Programs and Movements, in Encyc. Americana. Hearnshaw, Age of Reason, Rev. Era; Laski, Socialist Tradition in the French Rev. H. Martin, Christian Reformers of the 19th cent.; C.E. Raven, Christian Socialism, 1848-54; J.L. and B. Hammond, Age of the Chartists. Thomas Kirkup, H. of Socialism; M. Beer, H. of British Socialism; H.W. Laidler, H. of Socialist Thought; S. and B. Webb, History of Trade-Unionism. Robert Owen, Autobiography; G. Wallas, Francis Place. Writings of Disraeli, esp. Sybil; W.J. Wilkinson, Tory Democracy; F.D. Maurice; Charles Kingsley, esp. Alton Locke; M. Hovell, The Chartist Movement. G. Isambert, Les idées sociales en France de 1815 à 1848; L. von Stein, Ges. der Sozialbewegung in Frankreich; Boas, Faguet, Ferraz. Saint-Simonians: Oeuvres Choisies de Saint-Simon, ed. Lemonnier; Doctrine de Saint-Simon, Exposition. A.J. Booth, Saint-Simon and Saint-Simonism; G. Weill, Saint-Simon et son œuvre, L'École Saint-Simonienne; Bayet et Albert. Fourier, Selections, ed. Gide. Louis Blanc, Organisation du Travail, Catéchisme Socialiste. A. Comte, General View of Positivism, Positive Politics. P.J. Proudhon, Système des contradictions économiques, What is Property? Philosophie du Progrès. Karl Marx, Communist Manifesto, Poverty of Philosophy, Capital, Gotha Program. S. Hook, From Hegel to Marx, Towards the Understanding of Karl Marx; G.D.H. Cole, What Marx Really Meant; S.H.M. Chang, Marxian Theory of the State; Laski, The State in Theory and Practice; criticism by T. Veblen in The Place of Science in Modern Civilization, pp. 405-56.

١٨ مفهوم العالم كنمو وتطور

الثورتان العلميتان

ان الافكار التي تألفت منها النظرة العلمية الكونية عند جيلنا هي صنع ثورتين فكريتين رئيسيتين كانتا بمثابة توجيه جديد هام في الفكر العلمي. فالثورة الاولى وهي التي ارتبطت باسماء دارون Darwin ووالاس Wallace وهاكسلي Huxley وهيكل Haeckel نشرت مفهوم التطور والتغير والنمو والصيرورة. وسرعان ما سيطرت على الجو الفكري بكامله في ذلك العصر، بعد ان ركزت جهودها في الابحاث البيولوجية. والثانية التي قيض لها النجاح بفضل عبقرية آينشتاين وبلانك Planck ودي بروغلي de Broglie وهايزنبرغ Heisenberg وشريدنغر Schrödinger ادخلت مجموعة جديدة من المفاهيم والمبادىء الاساسية في الفيزياء الرياضية، وادهشت جيلنا بنظرية النسبية والكم وموجات التحريك وبظفرها في موضوع تركيب الذرة واسرارها. ولقد عشنا حتى الآن اربع حقب من السنين مع الافكار التطورية. وهو وقت كاف لنتغلب على الهزة الاولى التي تعقب الدهشة او الحماس. لقد كشفنا بشيء من الدقة المتضمنات البعيدة لهاتين الثورتين بما في ذلك نتائجهما الأكثر عمقاً والاقل بروزاً والحدود التي اهمل شأنها بسبب الحماس

الاو ل . لكننا ما زلنا مع ذلك وسط الصدمة الاولى الناتجة عن الثورة في المفاهيم الفيزيائية . ان جدة التناقض الذي لم يتمثل سوى نصف تمثيل ، ما زالت تخلع ثوباً من الظلام على تفهمنا برصانة لنتائجهما الفكرية ، الا بالنسبة للاختصاصي .

عندما تكتسب بعض الافكار العلمية الجديدة ، التي صيغت لحل صعوبة معينة ، رواجاً شعبياً واسعاً بفضل المفكرين الذين يعملون على تعميم الافكار ، فان ما يكتب لها هو ان تعتبر اولاً اجوبة على مشاكل قديمة اكثر منها حافزة على بحث جديد . ولقد رأينا كيف ان نظام نيوتن في الطبيعة اعطى القرن الثامن عشر بكامله مدينة سماوية جديدة ، وكيف ان الناس تحققوا تدريجياً ان فحص هذا النظام بعناية يجعل جميع المدن السماوية غير واردة اصلا . وعلى غرار ذلك فان فكرة التطور جاءت وكأنها من عند الله ، بالنسبة للرومانطيقيين الذين كانوا يبحثون عن عقيدة كونية جديدة تدعم ثقتهم وتفاؤلهم في التقدم الانساني . وتوسع فيها فلاسفة التطور من القرن الماضي كمبدأ جديد لتفسير كوني وكعلة أولى جديدة . وانتشرت نظرية التطور انتشاراً واسعاً من سبنسر لبرغسون واصبحت اكبر العقائد الرومانطيقية واكثرها جاذبية . ولم تبدأ الا من عهد قريب في ادراك الاهمية الحقيقية لطبيعة الحياة الانسانية البيولوجية ومسرحها ، وفي اخذ الزمن والانسياق الزمني بعين الجد .

وتتكرر القصة ذاتها اليوم بالنسبة الى المفاهيم الجديدة في النظريات الفيزيائية . فالشارحون المعارضون يجدونها هادمة كل التهديم لعلم الفيزياء الكلاسيكي في القرن التاسع عشر ، بل وحتى لمفهوم القانون العلي ذاته . وينتهون بالجدل القديم بين التقيد والحرية الى حل في صالح الحرية . وينصبون آلهة جديدة غريبة في كوننا النوراني . وتحت القاء محاضرات جيفورد Gifford اشتهر نفر من علمائنا الفيزيائيين البارزين بكونهم اجرأ لاهوتيي هـذه الايام . انه لمن المبكر جداً ان نقرر منذ الآن في ما اذا كان بوسعنا تبرير

هذه الشطحات الفلسفية التي يقوم بها الفيزيائيون ، او اذا كان الفلاسفة المتدربون على صناعة الفلسفة محقين في افتراضهم ان الافكار الفيزيائية المستجدة تؤيد مذاهبهم ، وأيا من هذه المذاهب ينال تأييدها . ولكنه يبدو منذ الآن ان اهم نتيجة للثورة في النظرية الفيزيائية ليست هذه النتائج التأملية الانتقالية في الكون ، بل بالاحرى المفهوم المتغير لطبيعة العمل العلمي بالذات ووظيفته ، وعن وظيفة النظرية الفيزيائية في منهج الاشياء .

كانت نتيجة الثورة البيولوجية في القرن الماضي بصورة عامة ، ذات صبغة طبيعية : اي انها وضعت الانسان واعماله بصورة واضحة على مسرح البيئة الطبيعية ، واعطتهما اصلاً طبيعياً وتاريخاً طبيعياً . وكانت النتيجة في المدى البعيد نتيجة انسانية ايضاً . فقد تحول الانسان من كائن منفصل عن باقي الطبيعة يعيش فوقها ، ويعتمد في حياته كل الاعتماد على خالقه ، الى مخلوق قادر على التفاعل والتعاون مع القوى والمصادر الاخرى في بيئته الطبيعية واخضاعها لحد ما الى ارادته . اما نتيجة الثورة الفيزيائية الحاضرة فيبدو انها ذات صبغة انسانية بالدرجة الاولى : فهي تشدد على العامل الانساني في التفسيرات العلمية ، وتشير الى عالم يمكن للحياة الانسانية فيه ان تكون حياة طبيعية . وهي لم تشدد على الابداع الفكري الاصيل المتضمن في النظرية العلمية — وهو ابداع بدا للكثيرين مؤيداً لشكل من اشكال المثالية الفلسفية — بل انها اخرجت نهائياً من بناء العلم تلك الافتراضات الاساسية والتعميمات التأملية المعروفة في تفكير القرن التاسع عشر التي بدت واضحة التناقض مع مطالب الحياة الانسانية ، والتي جعلت « النظرة العلمية الكونية » التي جاءت بها الفيزياء عالماً غريباً يعجز الانسان ومصالحه عن ان يجد مكاناً معقولاً فيه . فعلم الفيزياء في القرن التاسع عشر ، بالرغم من انه اغنى بكثير من علم التحريك النيوتوني ، تقيد بذات الافتراض الاساسي القائل بنظام آلي ومادي . وبقي اقرب بكثير الى مذاهب القرن السابع عشر الفجة البسيطة منه الى العلم التجريبي الامتحاني الحذر المعروف اليوم . ان عالمنا

الكهربائي بطاقته المشعة هو من الغنى والتعقيد لدرجة لا يبدو معها غريباً عن التجربة البشرية . والمفاهيم التي تجعله معقولاً ليست من نظام مختلف تمام الاختلاف عن تلك المفاهيم المطبقة على الحياة الانسانية . والجمع بين الاثنين ضمن منهج واحد لم يعد ليتضمن تشويهاً واضحاً للواحد او للآخر .

ومع ذلك كان هذا الربح سلبياً ومحرراً بالدرجة الاولى اكثر منه ايجابياً . وكانت نزعته الطبيعية متضمنة بالحقيقة في نتائج الثورة البيولوجية السابقة كما انها سبق ان اشتقت منها . والانتقال بالاهتمام الشعبي من المفاهيم البيولوجية الى الفيزيائية في العقدين الاخيرين لا يخلو من تضليل . ذلك انه ما زال من المشكوك به ، ما اذا كانت النظرية الفيزيائية الجديدة ، بالرغم من احداثها ثورة في مفاهيمنا عن الطبيعة ، سيكون لها اي تأثير على الانسان ومركزه في العالم يشبه التأثير الذي سبق ان احدثته الثورة البيولوجية . وقد تكون امثولتها الرئيسية بتذكيرها الناس في انه لم تكن الفيزياء هي التي خلقت عالم الحياة الانسانية ، ولكن العالم هو الذي ابدع الفيزياء والفيزيائيين .

كذلك يجب علينا ان لا نحسب ان هذه الثورات الفكرية المتعاقبة تبطل بأي وجه الثورات التي تقدمتها . فالمجهود العلمي ، كان من حيث افكاره مجهوداً تراكمياً ومبدعاً — وهذه الحقيقة تتمثل احسن تمثيل في تطور النظرية الفيزيائية . فالأفكار الرئيسية في المذاهب القديمة كانت تدخل ويعاد تأويلها ، لكنها لم تكن لتهمل كلما حدث تقدم جديد . واحتفظ بنظام الطبيعة الذي عرف في القرن السابع عشر وتوسع العلماء به في كل حقل ، حتى بعد ان عدل تعديلاً عميقاً اولاً بالنظريات التاريخية والبيولوجية في القرن التاسع عشر ، ومن ثم بالمفاهيم الكهربائية الجديدة اليوم . ومع ان مقتضيات الابحاث ، لا الاستعارة من الحقول الاخرى ، هي التي فرضت على الباحثين المفاهيم الفيزيائية الجديدة ، فالنتيجة كانت ان طبقت هذه المفاهيم بشكل مستقل على افكار ومبادىء اوحت بها علوم الحياة . وهذا الملتقى بين مفاهيم الفيزياء والعلوم البيولوجية والاجتماعية هو الذي جعل

الفلسفات الطبيعية المعاصرة ممكنة واشد ملاءمة بكثير من « الاتجاهات الطبيعية » في القرن التاسع عشر ، التي كانت مرتبطة بأول مذاهب الفيزياء والتي لم تعط حقائق التجربة البشرية سوى مقدار ضئيل جداً من حقها .

لقد كان علم الفيزياء لا علم الحياة هو الذي امد الناس منذ اكثر من جيل بالافكار الجديدة المدهشة . ومع ذلك ما زال من الصحيح القول بأن فكرة التطور والتغير والنمو والتوسع هي اكبر مفهوم ثوري في تفكير الانسان حول نفسه وعالمه خلال السنوات المئة الاخيرة . وهذا التبدل في مسرح الحياة الانسانية لم يتم فجأة او بين عشية وضحاها ، ولا يعود فقط لتاريخ نشر دارون كتابه « اصل الأنواع » Origin of Species عام ١٨٥٩ ، بل ان ذلك الحدث انما جاء رمزاً للاتجاه الجديد الذي كان ينمو بطرق شتى في تفكير الناس منذ منتصف القرن السابق . والواقع ان نسبة كتاب دارون لتفكيرنا العلمي التركيبي اليوم ، كنسبة كتاب « مبادىء » نيوتن Principia لعلم التحريك التركيبي في اول عهده ، اي من حيث جمع الأدلة وسوقها بانتظام في مصطلحات علمية دقيقة لتأييد نظرة سبق ان اخذت تلاقي قبولاً لدى احسن المفكرين . فالمفكرون العقليون في عصر التنوير — بتشديدهم المتزايد على التقدم — ورد الفعل الرومانطيقي — بعزله مظهراً واحداً من مظاهر التطور في الزمن واعتباره اياه الحقيقة الاساسية في التجربة البشرية — قد مهدا الطريق معاً من اجل الصياغة البيولوجية لفكرة التطور . ان مثل هذه الحالة فقط يمكن ان تفسر القبول الفوري تقريباً الذي صادفته نظرية دارون عندما عرضت عام ١٨٥٩ .

أفكار القرن الثامن عشر في التقدم والتطور

توصل الناس في ذروة عصر التنوير الى مفهوم عن التقدم لا يعتبر محض حركة انسانية وانما يعتبر مجرى كبيراً كونياً في اندفاعه ومداه . ونشر بوفون Buffon — احد كتاب موسوعة المعارف الفرنسية — عام ١٧٤٩ تاريخه الطبيعي

الشهير الذي احتوى عرضاً مفصلاً لما جمعه الطبيعيون من اصناف الحيوان والنبات ، الى جانب ملحمة كونية عن نمو الطبيعة منذ اول نشأتها في تكون الارض الى ان بلغت غايتها في الانسان . وقد رأى بوفون صعوداً متدرجاً دون انقطاعات حادة ، منذ البداية المتواضعة الى القمة . ومع انه تبعاً لطريقة القرن الثامن عشر اعتبر هذا التطور بكامله الهياً ، الا انه لم يلجأ في أية نقطة من النقاط لأية تفسيرات تتجاوز الطبيعة . وكتب بروح العلم التجريبي الجديد اكثر منه بروح الفيزياء الرياضية السائدة . وكان ينتقل من خطوة لخطوة على اساس من التحري الصبور والملاحظة . وفي حقل التطور البيولوجي الاضيق ، اثار جميع الاسئلة التي ظلت دون جواب حتى اليوم الحاضر ، فقد تساءل ما هي الطبيعة ؟ وأجاب انها ليست شيئاً جامداً وكائناً ساكناً بل هي « نظام القوانين التي اقامها الخالق من اجل بقاء الاشياء وتتابع الكائنات »[1] . انهـا حية ، وهي عمل ابدي . « فالزمان والمكان والمادة هي وسائلها . والكون موضوعها . والحركة والحياة هدفها »[2] . ويتخلل ذلك كله تشديد على مجد الانسان باعتباره ذروة عمل الطبيعة بكامله . والانسان هو عنصر الثورة ، الذي يغير وجه الارض ويتحد مع رفاقه لاخضاع الطبيعة وتسخير عملياتها لاغراضه . وقد ظل مؤلّف بوفون الكبير في القرن الثامن عشر بمثابة اثر ضخم يشبه في ايامنا كتاب هـ . ج . ويلز « هيكل التاريخ » Outline of History .

اما في المانيا فقد اعطى ج . إي . ليسنغ G. E. Lessing زعيم حركة التنوير الكبير تعبيراً قوياً لذات الفكرة في الحقل الديني وذلك في كتابه « تثقيف الجنس البشري » الذي نشر عام ١٧٨٠ . فقد ذهب الى ان الوحي السماوي يشغل في حياة الجنس البشري ذات المكان الذي تشغله التربيـة في حياة الفرد . اي انه متطور باستمرار لا يتوقف ابداً . اما الفكرة السائدة عن وحي إلهي اول خيّم فوقه الظلام بعدئذ من جراء جهل الناس ومكرهم فهي فكرة مغلوطة تماماً . ويجب بدلاً منها ، ان ننظر الى تاريخ الدين كوحي

متطور لحقيقة الله ، وتقدم من روحية بدائية وعقلية خرافية الى الديانة المسيحية . ولكن حتّى العهدان الجديد والقديم ليسا سوى مرحلتين في عملية النمو هذه . والمسيحية ليست سوى خطوة في طريق اسمى ديانة روحية . والناس يتلقون من الله بفضل جهودهم حقيقة كبيرة بعد أخرى كلما كانوا مستعدين لها . وليس الوحي كاملاً ونهائياً في اي دور من الادوار . والتاريخ البشري بكامله يجسم نمو الانسانية في المعرفة والحقيقة بهدي إلهي .

ووسع هردر هـــذه الفكرة عن التطور الى نظرية تشمل الحضارة بكاملها . فهو يقول في فلسفته في التاريخ (١٧٧٤) :

« أكان هنالك نشوء وتقدم بالمعنى الاسمى ؟ فالشجرة النامية ، والانسان المكافح ، لا بد وان يمرا بمراحل متعددة في تطور مستمر . لكن الكفاح ليس مجرد كفاح فردي زمني ، بل هو كفاح ابدي . وليس من انسان وحده في عصره ، بل هو يبني على ما تم من قبله . فالماضي والحاضر هما اساس المستقبل . وهذا ما يظهره بصورة عامة تحليل الطبيعة واعمال الله . وهذه هي حالة الجنس البشري . فالمصري اخذ عن الشرقي . والاغريقي استفاد من الاثنين . وانتصب الروماني على اكتاف العالم بكامله . فالتطور الاصيل والتقدم المستمر هما هدف الله في التاريخ ، حتّى ولو لم يصب اي فرد من وراء ذلك ربحاً »[٣] .

وقد قص في كتاب واسع نشره عام ١٧٨٤ تاريخ التطور البشري من اول الحياة . وكان تأثيره على المدرسة الرومانطيقية بكاملها في المانيا — وخاصة على شلنغ وهيجل — في واقع الامر كبيراً جداً . فقد جعلوا من الفكرة القائلة بأن الحضارة كانت تطوراً بطيئاً من بداية صغيرة مبدأ يعتنقه جميع المثقفين من الناس . ونشأ تحت تأثير كوندورسيه الثائر في فرنسا والهيجليين المحافظين في المانيا ، سلسلة طويلة من المؤرخين همهم تقصي قوانين التقدم والتطور الاجتماعيين ومراحلهما .

فكرة النمو والتطور في المجتمع الإنساني

لقد تضافرت قوى عدة من اجل تعميم هذه الفكرة . ان التغيرات التي تعاقبت الواحدة منها بعد الاخرى في العهد الثوري بسرعة قوية اعطت أغلبية الناس حساً جديداً بتغير الامور الانسانية وزحزحتهم عن اعتقادهم بأن المجتمع شيء آلي غير زمني كالنظام الشمسي . وعلاوة على ذلك لجأ الناس على اختلاف انواع نحلهم الى الماضي لتبرير سياساتهم الحاضرة . واحس جميع الفلاسفة الاجتماعيين الجدد ، ابتداء من السلفي دو ميتر حتى الراديكاليين كونت وفورييه ، الضرورة في انه لا بد لهم من ان يقدموا لنقدهم للنظام القائم ولاقتراحاتهم لتغييره بفلسفة في التاريخ تحدد مكانهم ضمن الخط المباشر من التقدم الاجتماعي . كما أن الاهتمام الرومانطيقي بأكمله — ذلك الاهتمام الذي اعتبر ان جوهر الحياة والمؤسسات الانسانية هو التحقيق التقدمي للمثل العليا — وجه الناس نحو الانشغال بالماضي باعتباره افصاحاً عن تلك المثل العليا وشرطاً لها . وبدأ العصر الكبير للتحري التاريخي اولاً لتبرير المفاهيم السابقة التصور عما هو مرغوب ثم تحول بالتدريج بتأثير نيبور Niebuhr ورانك Ranke الى استقصاء علمي موضوعي . وصقل منهج البحث والنقد التاريخيين ، وطبق على كل حقل من حقول الاهتمام البشري كالدين والادب والمؤسسات والعلم والفلسفة والقوانين . ونشأ من المدرسة الهيجلية في المانيا ومن فكتور كوزان Victor Cousin الذي تبعها في فرنسا ، جيش متزايد من المؤرخين المدربين ، وحل محل احتقار القرن الثامن عشر للقرون الوسطى باعتبارها بربرية و « قوطية » بحث جدي عما للحاضر من أصول وجذور في تلك الايام النائية . وحاول المحافظون او « جناح اليمين » من اتباع المدرسة الهيجلية ان يظهروا نمو القوى المثالية المستمر في الدين والحياة الاجتماعية ، بينما أقر الراديكاليون منهم او « جناح اليسار » بالمبادىء العلمية المعاصرة في التفسير واخذوا على عاتقهم نقد الاصول نقداً تاريخياً طبيعياً . وعوضاً عن ان يتبعوا القرن الثامن عشر في

نقد الافكار التقليدية في الدين والمجتمع واعتبارها لا عقلية وغير مجدية – وهو نوع من النقد لم يكن ليصل للرومانطيقيين الذين رفضوا اعتبار العقل ومبدأ النفع مقياسين نهائيين في القيم – فقد اخذوا بسلاح افتك ، هو تفسير الاشياء بالاستناد الى بداياتها الفجة . وهكذا نجحوا باقامة الدليل على انها مهما كانت معقولة ونافعة في البدء ، فقد تطور الجنس البشري الآن الى ابعد منها وكان حتماً عليه ان يصل الى نقطة تتجاوزها . وحيث كان من السهل ان يتمسك الانسان على اساس من الايمان بشيء بدا عقلياً ، وان يحترم ما لم يكن مفهوماً بوضوح ، فقد كان من الاصعب بكثير ان يبقى اي تبجيل لمؤسسات « فسرت » بوضوح على انها من بقايا النزعات الروحية البدائية او البربرية .

وقد فسر هيجل نفسه واكثر اتباعه المتشددين جميع المؤسسات ، وخاصة العقائد الدينية ، من زاوية اهميتها المثالية ، واعتبروها رموزاً للحقائق الروحية عن عمل الله الابدي . وذهب اللاهوتيون الراديكاليون كديفد شتراوس David Strauss وبور Baur وفويرباخ Feuerbach ابعد من ذلك . فهذه العقائد لم تكن في نظرهم حوادث او حقائق حرفية على الاطلاق ، وانما مجرد رموز . فشتراوس في كتابه الشهير حياة المسيح المنشور عام ١٨٣٥ – احد رواد « النقد الاعلى » للعهد الجديد – انكر وجود أية حوادث خارقة في حياة المسيح . والقصة بكاملها كانت مجرد تجسيم خيالي اسطوري للحقائق الروحية عن التجربة البشرية . وانكر فويرباخ كل ما ليس له اصل طبيعي او انساني في الدين . وقال بأن فكرة الله نفسها ليست سوى مثل أعلى متغير وضعه الناس لأنفسهم سداً لحاجات التجربة الدينية . ولم تعد مشكلة البحث الديني مشكلة اكتشاف الادلة التاريخية التي تؤيد الوحي السماوي ، بل في الغالب مشكلة تفسير نشوء الاعتقادات الإلهية وانتشارها بين الناس .

وقد طبق كارل ماركس نفس النقد الطبيعي للاصول على المجتمع البشري . فقد كان تلميذاً لهيجل وفسر نظرية استاذه عن تقدم روح العالم

في التاريخ خلال المراحل الثلاث : القضية ، ونقيضها ، ومركب الاثنين ، تفسيراً يقوم على النضال الاقتصادي بين الطبقات الاجتماعية المتناقضة . وحيث حاول هيجل ان يظهر كيف ان التاريخ بلغ ذروته في المؤسسات القائمة اليوم ، حاول ماركس ان يثبت ان نفس المنطق يسوق المجتمع حتماً لأن يكتسب اشكالاً جديدة بواسطة نمو قوى العمال واستلامها زمام الحكم . ثم ان مزجه بين علم النفس العقلي القائم على فهم المصلحة الذاتية المستنيرة ، التي كانت الاساس للاقتصاد الكلاسيكي الحر ، وفكرة هيجل عن التطور المحتوم من خلال التناقض المستمر — وبكلمة أخرى فان « جبريته الاقتصادية » او « تأويله المادي للتاريخ » انتقل الى الكثير من المؤرخين ،ويبدو انه قد اصبح الآن اساساً لمعظم البحث التاريخي .

انتشار الاتجاه الطبيعي القائم على الاتساق

واخذ هذا التحري التاريخي يزداد اعتناقاً للمبادىء العلمية الاصيلة . اي انه افترض ان القوانين والعلاقات التي نلاحظها ونتحقق منها بواسطة الاختبار اليوم قد اتبعت في فعلها ذات الطريقة في كل مرحلة من مراحل التطور في الماضي ، وان الماضي يجب ان يفسر بالاعتماد المستمر على مثل هذه القوانين دون غيرها . هذا هو المبدأ الكبير في « التماثل » الطبيعي الذي يؤكد العمل الكلي المتماثل للعلل والقوى التي نلاحظها اليوم . ان هذا المفهوم وهو اساسي بمقدار عظيم ، في أية دراسة للاصول والنمو ، اكتسب شعبية بادىء الامر في حقل الاعمال البشرية . وانتشر منها خلال القرن التاسع عشر بكامله الى جميع حقول العلم الطبيعي ايضاً . ولقد كانت التطورات في المعرفة العلمية كثيرة ومتعددة . ولكن يمكن تلخيصها كلها تحت مبدأين كليين : اولاً ان جميع الافعال المعقدة يجب ان تفسر على انها مزيج من عمليات اكثر منها بدائية ، يمكن تمييزها بدقة كعوامل فاعلة فيها . ثانياً ان الاسباب التي نلاحظها اليوم تكفي لأن تفسر أصول جميع اشكال الفعالية

الحاضرة. وهكذا فان التطبيق الكلي لمنهج التحليل الى عناصر وعمليات ابسط، وفكرة التطور المتماثل كانا المفهومين الكبيرين اللذين سيطرا على العلم في القرن الاخير، وكانا التعميمات الاساسية التي انبثقت من مجموع البحث المفصل، والافتراضات الاولى التي بـني على اساسها ذلك البحث. ان الدفع المستمر لاول هذين المبدأين وسع آلة العالم النيوتونية القائمة على الحركات الآلية، وجعل منها بناء اكثر تعقيداً ودقة، يقوم على الافعال الكهربائية التي يعبر عنها بمعادلات الاشعاع. وفي الوقت نفسه فقد نجم عن تطبيق المبدأ الثاني تحويل تلك الآلة من شيء يتصور على أساس تشبيهه بآلة انسانية الصنع، خرجت تامة البناء من أيدي خالقها، الى نظام في الطاقة اتبع قوانينه الخاصة في سياق التطور فنشأ من بدايات بسيطة الى بنائه الحاضر المعقد. ان صفة المعادلات والقوانين الاساسية قد تغيرت وعملية التطور اظهرت تعقيدات جديدة. لكن هذين المبدأين ما زالا يلخصان نوع التفسير الذي ما فتيء رجل العلم يسعى وراءه.

تعميم طريقة التحليل الآلي والتوسع فيها

ان تفسير الحوادث الظاهرة المعقدة بعزل ما فيها من العناصر والافعال البسيطة التي يمكن التعبير عنها والتنبوء بها رياضياً، عرف في القرن التاسع عشر بطريقة التحليل «الآلي». وقد كانت التسمية مرادفة في الواقع لتحري الجهاز الآلي المتضمن فيها: اي انه يمكن بحسن التدبير والتركيب اكتشاف طرق جديدة للعقل وتحقيق الانتصارات التقنية الباهرة في العلم. وكانت من الناحية النظرية مرادفة للاتجاه نحو التعبير عن الافعال الطبيعية الاساسية في مصطلح رياضي يكون من التعميم بحيث ان مختلف نماذج الحوادث الظاهرة يمكن عرضها كحالات خاصة. وهذا البحث عن العناصر ذات النموذج الموحد من السلوك هو قديم قدم الذريين اليونانيين، ويظهر ان اهدافه وطرقه قد حققت لنفسها النصر على ايدي النيوتونيين. واذا اشرفنا

على آخر القرن التاسع عشر وجدنا ان « الذرة » بما لها من كتلة ثابتة ، اعتبرت هي الجوهر الأولي ؛ وان الحركة التي يعبر عنها بمعادلات علم التحريك اعتبرت هي العملية الاولية . حتى ان ظاهرة كالنور لم يبد انها تتميز بالميزتين الملازمتين للمادة وهما العطالة والجاذبية ، صورت كموجات متحركة « لأثير » اعتبر بدوره نوعاً من الجوهر . وبالنظر لما حل منذ ذلك الحين بالمفاهيم الاساسية لهذه النظرية الشديدة السبك — المادة والطاقة والاثير — فمن الضروري ان ندرك ان طريقة التحليل الآلي ليست متقيدة بحدود هذه النظرة الآلية المادية القديمة . فقد اعتبر علم القرن التاسع عشر بأن حركة المادة هي العملية النهائية والشكل الاخير للطاقة . اما الطاقة الدورية فانها قد اصبحت في هذه الايام اكثر اساسية من « المادة » . وعلى ذلك فان علمنا لم يعد اليوم علماً « مادياً » اذا اردنا الدقة في التعبير . وليس لقوانين الحركة الآلية من الشمول بمثل ما لسلوك حقل الاشعاع ، بل قد لا تكون هذه القوانين سوى مجرد شكل خاص لذلك السلوك ، ونتيجة هذا ان علمنا اليوم لم يعد علماً « آلياً » كعلم نيوتن . لكن طريقته الاساسية ظلت طريقة التحليل « الآلي » .

غير ان هذه الطريقة وهذا النوع من التفسير قد توسعت آفاقهما . فالناس بعد ان وجدوا عناصر وعمليات أبسط عمدوا الى البحث عن طريقة فعلها عندما تمزج مع بعضها في نظام معقد . وقد ثبتت ضرورة البحث في مختلف العلوم التحليلية من الفيزياء الى علم النفس عن طريقة فعل هذه العمليات ، لا منعزلة عن بعضها البعض ، ولكن ضمن « الحقل » الذي يتم فيه فعلها — بصورة عادية . وهكذا فان بنيان هذا الحقل والنظام من العمليات المتفاعلة اكتسب المزيد من الاهمية . وهذا البنيان هو ما عملت العلوم ذات الصبغة الرياضية الغالبة على التعبير عنه في معادلات . وأضيف الى التحليل الآلي للعمليات المقومة تحليل وظيفي عن الطريقة المعنية التي يتم بها فعل هـذه العمليات في الوضع الشامل . ولم تعد العلوم تنزع الى « ارجاع » الوحدات

الكاملة المعقدة الى ذراتها المقومة لها ، وافتراض عدم حصول تغير في السلوك اثناء اتحاد هذه الذرات ، بقصد استبعاد العامل النظامي ، وانما تحاول في الغالب ان تكشف النمط الدقيق لفعلها . ولكنها من جهة ثانية ما زالت على حرصها القديم على اكتشاف الآليات الاولية التي تفعل ضمن تكوين ذلك البنيان . وبنتيجة ذلك لم تعد القضية القديمة في علم كعلم الحياة مثلا ، بين تفسير آلي ، وانكار لذلك التفسير — لم تعد ذات اهمية تذكر . فالعناصر هي عناصر نظم ولا يمكن اهمال اي عامل من العوامل .

والعلماء اليوم اكثر ثقة من اي وقت مضى بصحة نهجهم العام على شكله الواسع هذا . لكن تشبثهم الاول ازاء النتائج والتعميمات المعينة التي توصلوا اليها غرق في بحر من الملاحظات التفصيلية والتجارب التي لم تكن تلك النظريات قادرة على ان تعالجها معالجة صحيحة . والعلماء هم اول من يسلم ان مجموع معرفتهم طفيف اذا قورن بما يجب عليهم تحريه بعد ، وان من الواضح بأن فرضياتهم على حد كبير من الفجاجة وعدم الملاءمة في كثير من المواضيع الخطيرة ، وان المفاهيم النظرية الاساسية هي الآن في حالة بالغة من التحول السريع . وبالرغم من جميع ما نعرفه فان مجموعات اساسية جديدة كاملة من القوى كالفعالية الاشعاعية قد تكشف فيؤدي اكتشافها الى تعديل جوهري في افكارنا العلمية الحاضرة . اما في ما يتعلق بايجاد « دليل » تام فما زال بالامكان ان نؤكد في جميع الحقول ان عوامل مختلفة تفعل فعلها . وان جماهير غفيرة من الناس الذين لا يودون ، لسبب من الاسباب ، ان يقبلوا نظرة الكون تلك التي رسمها التحليل الآلي الموسع ، يظلون اما متشككين مرتابين في صحة العلم الطبيعي كتفسير للاشياء ، او يقدمون ضده نظريات تبدو لهم انها كالعلم الطبيعي ، مؤسسة على حقائق التجربة البشرية .

اننا اذ نفسر المسلك الذي اتبعته طريقة التحليل الآلي في تغلبها على كل حاجز أقيم لابقائها خارج مناطق معينة زعم لها الامتياز ، علينا ان

ندرك بأننا نتقفى آثار نمو ايمان علمي بطريقة معينة لا بأي معرفة علمية نهائية . وعدد المؤمنين ما زال أقل بكثير من جماهير غير المؤمنين . وما زال بين صفوف الباحثين انفسهم جاحدون مخلصون لموقفهم متمسكون به قدر الاكثرية المؤمنة . ولكن بعد تحرير تلك الطريقة اخذ عدد العلماء الجاحدين ينقص اكثر فأكثر .

التعميمات الأساسية الموحدة لحقلي الفيزياء والكيمياء

نشأت عن طريقة التحليل الآلي ثلاث حركات رئيسية يمكن ان نتميزها في القرن التاسع عشر : اولا توحيد حقلي الفيزياء والكيمياء بالاعتماد على تعميمات اساسية . ثانياً ادخال مثل هذا التحليل في حقل علم الحياة للكائنات الحية . ثالثاً تطبيق النظرة والمنهج ذاتهما على دراسة الطبيعة الانسانية نفسها . ولا يتسع بنا المجال هنا للدخول في بحث مفصل عن تطور الاكتشافات والنظريات العلمية . فلقد رويت هذه القصة الاخاذة تكراراً . ولكن لما كانت هذه القصة بالذات تمثل اهم قوة فكرية خلال المائة سنة الاخيرة دون اي جدال ، كان من الضروري ان نعرض خلاصة ، ولو غير وافية ، لاهميتها . فلقد كان العلم – او التعليم التجريبي الفيزيائي الرياضي في القرنين السابع عشر والثامن عشر – هو الذي حقق الاختلافات الاساسية عن العالم الفكري في القرون الوسطى ، تلك التغيرات التي لم يكن لا بوسع عصر النهضة ولا الاصلاح الديني تحقيقها . وقد كان نمو المعرفة العلمية هو الذي سبب الانتشار المثابر لوجهة النظر الطبيعية في كل حقل . وظل العلم غير متأثر برد الفعل الرومانطيقي . كذلك شهد العلم ذلك التيار الرومانطيقي يبلغ اشده ثم يتقهقر الى الوراء مع ان امواجه ما زالت تتلاطم باستمرار على معقل المعرفة . ان ما تعلمه العلماء عن الرومانطيقيين ، من أفق ونظرة اوسع واكثر مرونة ، ومن مفهوم اكبر لمدى الخبرة البشرية ، ومن اعتقاد بالاهمية الاساسية لدراسة أصول الاشياء وتطورها ، كل ذلك انما ساعد على

التشبث بالطريقة العلمية وبالمقياس العلمي للحقيقة في عقول جميع المثقفين .

ولقد شهدت تلك العلوم التي امتدت جذور العالم النيوتوني فيها كالفيزياء والفلك والكيمياء – شهدت حركة مزدوجة : فقد قلّت ، من جهة ثقتها بالفرضيات الرياضية التي لا تخضع لأدق الاختبارات . وأخذت تتعاون فيما بينها على مقياس واسع لتخرج للوجود مجموعة كبيرة من الحقائق المفصلة عن العالم . ومن جهة ثانية فان هذه المجموعة ذاتها من الملاحظات دفعت الناس الى التثبت من التعميمات الشائعة الجارفة التي تقرب في مصطلح رياضي ، العلائق الاساسية بين الظواهر الطبيعية . ولما لم يعد الفيزيائيون ليرتضوا بميكانيكا الاجسام المادية ، فانهم ذهبوا في تحليلهم ابعد فأبعد . ففي نظرية الطاقة والحركة وضعوا بالتفصيل علم ميكانيكا الجزيئات الذي يمكن ان يجمع الى بعضها البعض جميع المباحث في الاجسام الصلبة ، والسائلة ، والغازات ، الى جانب ظواهر الحرارة والصوت ، ويفسر ما يمكن ان يسمى بالخواص الفيزيائية للاجسام ، بالاعتماد على طاقة حركة اجزائها المقومة . ثم ان علوم الكهرباء والمغناطيس الواسعة ، التي كانت في القرن السابق مجرد فضول كسول ، فتحت عالماً جديداً من الطاقة الكهربائية المغناطيسية حتى انها اتبعت قوانين اكثر اصالة من قوانين الميكانيكا . وأصبح ضرورياً من اجل تفسير هذه الظواهر تمييز عنصر مقوم آخر في داخل الذرة هو الالكترون . ثم ان علماء الكيمياء – بتنظيمهم علمهم وادخالهم فيه نظرية ذرية يمكن التثبت منها ، موضوعة في مصطلح رياضي – اكتشفوا القانون الدوري للاوزان الذرية ، وانساقوا الى ذات تحليل الذرة لالكترونات ونويات متنوعة التعقيد – ذلك التحليل الذي وجدته الفيزياء ضرورياً . واندمج العلمان في جذورهما في علم واحد : دراسة سلوك العوامل التي في داخل الذرة والمركبات التي تدخل فيها . واليوم تنحل المادة والحركة معاً الى شكل مشترك للطاقة الدورية ، التي تبشر ، عندما تكتمل صياغة قوانينها تماماً ، بأن تتضمن جميع القوانين الفيزيائية والكيماوية كأمثلة خاصة .

يمكن ان نتبين ثلاث مراحل رئيسية في تحقيق مثل هذا التركيب الرياضي لجميع الظواهر الفيزيائية . فالاولى من عمل القرن السابع عشر اذ صاغ غاليليو ونيوتن القوانين العامة للحركة والجاذبية . ونشأت الثانية بصورة رئيسية عن دراسة الآلة البخارية والآلات الاخرى المولدة للحرارة التي عرفت في اول القرن التاسع عشر . ويعبر عنها القانون العلمي الكبير في **حفظ الطاقة** . وقد نشأ ذلك عن تحديد المعادل الميكانيكي للحرارة الذي توصل اليه رومفورد Rumford وديفي Davy . ولكن اعلانها النهائي يعود الفضل فيه بصورة رئيسية للعالم جول Joule في انجلترا وماير Mayer وهلمهولتز Helmholtz في المانيا . وقد صاغها هذا الاخير كما يلي :

« ساقتنا المراحل الاخيرة من التطور العلمي الى التعرف على قانون كلي جديد بجميع الظواهر الطبيعية . وهو بحكم مداه الواسع غير العادي ، وبحكم الارتباط الذي يوجده بين جميع الظواهر الطبيعية من جميع الانواع ، حتى تلك التي تقع في ابعد الازمنة واقصى الامكنة ، معد بصورة خاصة لاعطائنا فكرة عن صفة العلوم الطبيعية . هذا القانون هو قانون حفظ الطاقة . وهو يؤكد ان كمية القوة التي يمكن ان تفعل في الطبيعة بأكملها لا تتغير . ولا يمكن ان تزيد او ان تنقص »[٤] .

وهذا القانون كثيراً ما يدعى بالقانون الاول للحرارة الحركية . والقانون الثاني الذي وضعه كيلفن Kelvin يدعى قانون تشتيت الطاقة القائل : بينما يظل مجموع الطاقة الكونية ثابتاً لا يتغير ، فان مجموع الطاقة النافعة يتناقص بتحوله النهائي الى حرارة غير نافعة او مشتتة . اي ان الطاقة الحرورية تبدو انها تتناقص بتحولها الى مجرد حركة جزيئات . ومما تجب ملاحظته ان هذه التعميمات الكبيرة كالمبدأ النيوتوني المبكر حول المدى الكوني لقوانين التحريك ، بالرغم مما لها من قيمة فائقة في توحيد ظواهر الطبيعة المتنوعة تحت بضعة قوانين اساسية ، انما هي افتراضات اكثر منها نظريات مطلقة ثابتة . ومع كونها فرضيات ضرورية للعلم ، الا انها بالرغم

من ذلك فرضيات في الايمان العلمي .

وقد بقي ان تجمع ظواهر الضوء والكهرباء والمغناطيس الى بعضها البعض وان تربط الى أسس علمي التحريك والكيمياء . وبنتيجة عمل توماس يونغ Thomas Young وفرسنل Fresnel ثبت نهائياً ان الضوء هو شكل من تموجات حركية في وسط ما . واكتشف كولومب Coulomb وآمبير Ampère في فرنسا واوم Ohm في المانيــا وفارادي Faraday وكيلفن في انجلترا قوانين الكهربائية الساكنة والكهربائية المغناطيسية والتيارات الجلفانية . ومع ان فارادي لم يضع نظريته في قالب رياضي فقد اقترح بوحي من حدس باهر ان جميع هذه الحقائق يمكن ارجاعها الى نتائج الحركة في ما دعـــاه بالحقل المغناطيسي الكهربائي ، وان هنالك اشياء مشتركة كثيرة بين هذا الحقل وبين الاثير — وهو الوسط الذي وجب افتراضه بنتيجة نظرية الامواج الضوئية .

وهكذا عندما انتصف القرن كانت قد تحققت ثلاثة تعميمات كبيرة : علم التحريك النيوتوني ، والنظرية الذرية في الكيمياء ، والنظرية الحرورية في المادة والضوء والكهرباء والمغناطيس .

« مع ذلك لم يبد اي من هذه المبادىء الثلاثة كافياً ليشمل الحقل بكامله . فقانون الجاذبية كان ينطبق على بعض الظواهر الكونية والكتلية لكنه ادى الى غموض حين طبق على افعال الجزيئات . وادت النظرية الذرية الى تنظيم كامل للمركبات الكيماوية لكنها لم تساعد على اكتشاف القابليات الكيميائية . والنظريات الآلية او الحرورية في الضوء والكهرباء والمغناطيس ادت على الاغلب الى ازدواجية جديدة ، هي انقسام العلم الى علوم المادة والأثير . ولم يكن توحيد الفكر العلمي الذي اكتسب بأي من هذه النظرات الثلاث الا جزئياً . وكان لا بد من ايجاد مصطلح اكثر تعميماً يمكن ان تنضم تحت لوائه المصطلحات المختلفة وينشأ عنه تعميم اعلى وتوحيد اكثر

كمالاً للمعرفة »

هذا المفهوم هو الطاقة الكهربائية المغناطيسية وتحديدها وصياغتها ، تلك الطاقة التي شرع بها كلارك ماكسويل Clerk Maxwell وهلمهولتز وهيرتز Hertz والتي تشكل اساساً لجميع الدراسات اللاحقة للالكترون والنشاط الاشعاعي والتركيب الرياضي للمبادىء الثلاثة الاخرى .

شرع ماكسويل عمله بدراسة طاقة المجال الكهربائي المغناطيسي مطبقاً قانون حفظ الطاقة . وحيث قنع فارادي بمقايسة آلية لمفهومه المثمر ، فان ماكسويل – وهو رياضي نابغ – اخضع خصائصها للقياس الدقيق . ونجح في تعريف جميع الظواهر الكهربائيـــة والمغناطيسية التي يمكن التيقن منها تجريبياً ، محدداً طبيعتها وكمياتها بالاستناد الى ما هو ملاحظ بالخبرة ، ومتوصلاً في النهاية الى ان سرعة انتقال القوى الكهربائية المغناطيسية يجب ان تكون ذات سرعة الضوء طالما ان الضوء ذاته ليس سوى شكل خاص لمثل هذه الحركات الموجية . « انه لمن الصعب ان نتجنب الاستنتاج بأن الضوء قوامه التموجات المستعرضة لذات الوسط الذي هو سبب الظواهر الكهربائية والمغناطيسية »[٦] . وقد تحقق هرتز من حسابات ماكسويل بالاعتماد على التجارب المفصلة ؛ فأثبت الصفة الاساسية للمجال الكهربائي المغناطيسي وطاقته . وظلت « معادلات ماكسويل » التي تعبر عن هذه العلائق المنتظمة هي الاساس للتركيب الرياضي الجديد . وقـــد وصفها اينشتاين بأنها أهم حدث في الفيزياء منذ ايـــام نيوتن . فهي لا تعبر عن الاشعاع الكهربائي المغناطيسي والتموجات الضوئية معاً فحسب – والاثنان يختلفان بطول الموجة فقط – وبالتالي فان الظواهر الكهربائية والضوئية تخضع الى ذات المعادلة – بل هي تمثل تركيب مجال الاشعاع وتمكننا من التنبوء عن التغيرات في ذلك الحقل . ان جميع التطورات المستجدة في النظرية الفيزيائية تصل الى اعتبار ان اشعاع الطاقة ضمن مجال ذي تركيب خاص هو النموذج الاساسي للفعل الذي تم اكتشافه حتى الآن في الطبيعة . وتعبر

معادلات المجال عن قوانين هذا النوع من الفعالية الاساسية والشاملة .

المفاهيم المستجدة في الفيزياء

بدا صوب نهاية القرن ان النظرية الفيزيائية تأخذ شكلاً ثابتاً مكتملا . فكل ما لم يكن بمادة وطاقتها الحركية ـ تلك الطاقة التي ثبت ان الحرارة مثال من امثلتها ـ كان طاقة حركة الأثير . وكانت مختلف اشكال الطاقة قليلة التحويل الى بعضها البعض دون تغيير في الكمية . وفي هذا النظام الشديد التماسك من المادة والطاقة والأثير وجد مكان لكل ظاهرة طبيعية معروفة . وفي عام ١٨٩٥ انتج رونتجن Röntgen شعاع اكس X بأن قذف هدفاً معدنياً في انبوب مفرغ « بأشعة المهبط » Cathode Rays او بتيارات من الالكترونات . ووجد بيكيريل Becquerel في السنة التالية نفس النماذج من صور الاشعاع في الجواهر ذات النشاط الاشعاعي . ونشطت نشاطاً قوياً دراسة اشعاع الطاقة وبنيان الذرة على اساس الدقائق المادية والتموجات التي يمكن جعلها تخرج منها او تمتصها . اما الطاقة فقد اعتبرت دائماً متلاحقة بعكس المادة وبنيانها الذري . فالاجسام بوسعها امتصاصها او خسارتها بتغير ناعم مستمر . ولكن في عـــام ١٩٠٠ انقاد ماكس بلانك Max Planck الى الافتراض بأن الطاقة ايضاً يجب ان تكون ذرية او ذات صفة حبيبية ، تنتقل بالاشعاع كوحدات غير منقسمة او قنطامات quanta . وقد ظهر ان هذه النظرية الكمية التي جاء بها بلانك ذات اهمية اساسية في التوسع بدراسة الاشعاع والبنيان الذري . وبتطبيقها على اشعاع ذبذبة الضوء فهي تعتبر الشعاع الضوئي سيلا من قنطامات وحدات الطاقة الضوئية او الفوتون اكثر منه حركة موجية متلاحقة . وهي تأخذ مختلف ابعاد موجة الطيف كدرجات مختلفة من الطاقة في الفوتون المعين لكل لون من الالوان . وهذه النظرية الكمية في النور هي احياء بشكل ادق لنظرية نيوتن في الجسيمات الضوئية . وقد وجد انها تفسر بعض المظاهر التي لا

تستطيع النظرية الموجية ان تفسرها . ولكنها لا تستطيع تفسير ظواهر أخرى كانحراف الاشعة الضوئية او انكسارها حول حواجز صغيرة وهي التي قامت عليها النظرية الموجية قبل قرن . والنور يسلك في بعض العلاقات كسيل من الوحدات الضوئية . ويسلك في علاقات أخرى كموجة . وهذا الوضع الذي نضطر فيه الى الأخذ بنظريتين متعارضتين لتفسير مختلف ظواهر الضوء ، والذي فيه ان علينا الأخذ بالنظرية الموجية في ايام الاثنين والاربعاء والجمعة ، وبنظرية الجسيمات الضوئية في ايام الثلاثاء والخميس والسبت ، كان يشكل تحدياً لايجاد فرضية شاملة موحدة . ونشأت المشكلة ذاتها في القنطامات او وحدات المادة : فالالكترونات تسلك لا كدقائق مادية فحسب ، ولكن في بعض المناسبات كتموجات ايضاً . وقد دفع هذا التناقض دي بروغلي وشريدنغر لوضع نظرية موجية او ميكانيكا النظرية الكمية التي تحاول ان تمزج بين المظهرين بأن تعالج المسألة على اساس احصائي . وفي هذا التطور الاخير للنظرية الكمية تبدو الميكانيكا الكلاسيكية الاقدم عهداً في الدقائق المادية كمثال خاص من ميكانيكا موجية اكثر تعميماً . ووحدات المادة او القنطامات - الالكترونات - تظهر فيها ذات القوانين المعروفة في قنطامات الطاقة .

كان هذا التقدم في نظرية الطاقة مرتبطاً اشد الارتباط بما كان يقوم به العلماء في نظرية التركيب الذري . ذلك ان معرفتنا للذرات تعتمد على مختلف انواع الجسيمات المشحونة ، والاشعاع الذي نجده منبعثاً منها . وعلى اساس هذه الاشعاعات نحاول ان نتوصل رياضياً الى ميكانيكا تفعل في المستقبل وفقاً لتلك الطريقة المعينة بالضبط . ثم نستخدم ذلك التركيب ليوحي لنا بتجارب جديدة . وعندما لا تنتهي تلك التجارب حسبما تنبأت النظرية نحاول اعادة وضع المعادلات . ولما كنا نلاحظ على هذا الشكل ذرات هي بالدرجة الاولى مصادر اشعاع معقد - والخطوط في طيف تلك الذرة هي مثال بارز - فان اي تقدم في معرفة الاشعاع يوحي على الفور بحقائق جديدة

عن الذرة . وأفيد نموذج مثمر وضع حتى الآن وهو نموذج بوهر Bohr اشتق من تطبيق النظرية الكمية على اقتراح روذرفورد الذي تقدم به عام ١٩١١ ومؤداه ان الذرة قوامها نواة ذات شحنة موجبة مع الكترون واحد او اكثر ذي شحنة سالبة يدور حولها كما تـدور الكواكب حول الشمس . ووفقاً لفرضية بوهر لا تستطيع الالكترونات الدائرة ان تشع الطاقة الا عندما تقفز الى مدار جديد . وعدد المدارات الممكنة محـدود بالوحدة الكمية للطاقة . وتختلف العناصر الاثنا والتسعون في اللائحة الدورية من حيث امتلاكها من واحد الى اثنين وتسعين الكتروناً دواراً . وقد بقيت هذه الفرضية ناجحة كل النجاح لمدة تزيد عن عشر سنين في تفسير الحقائق الاختبارية . ولكن معادلات بوهر ونموذجه الشمسي اثبتا انهما في غاية الفجاجة والعجز عن تعليل جميع الحقائق المشاهدة . وفوق ذلك كله فان نظرته في الالكترون كجزء مادي دقيق لم يكن بوسعها ان تفسر كيف ان الالكترونات تسلك احياناً كموجات . ولما توسع دي بروغلي في الميكانيكا الموجية بتطبيق النظرية النسبية على النظرية الكمية فانـه امد شريدنغر بتعبير رياضي اكثر انطباقاً عـلى الحوادث التي تقع داخل الذرة . وهكذا تغلبت ذرة شريدنغر عـلى ذرة بوهر . انه من الصعب ان نعبر عن بنيانها في مصطلح بحدود غير رياضية ، ولعل في ذلك خيراً ، لان « النماذج » الآلية مضللة بمقدار ما هي منيرة . وليست الذرة حسب هذه النظرة نظاماً من الدقائق المادية الدوارة بل شحنة كهربائية مستمرة متراوحة في الكثافة ذات ذبذبة مركبة ، ونوع من حجم كروي مكهرب نابض . اما الالكترونات الصادرة فهي تعالج كحزم صغيرة من الموجات او الطاقة المهتزة اكثر منها جزيئيات .

وهكذا فالميكانيكا الموجية بعد ان نظرت بجد الى تعادل المادة والطاقة ، وقد سبق لاينشتاين ان وضع حسابات هذا التعادل ، فانها اخذت تنظر الى الدقائق المادية القديمة او النقاط المادية كرزم ضيقة من الموجات ، او

انظمة من الموجات تتدخل مع بعضها البعض لحد انها تبطل بعضها في كل مكان الا في الموضع الذي تشغله النقطة المادية. والمادة والطاقة تتحولان لبعضهما البعض. وعوضاً عن المبادىء التي تثبت بقاءهما المستقل قام المبدأ الاوسع لحفظ المادة ــ الطاقة.

ان احدى النتائج غير المتوقعة للنظرية الكمية هي ان وضع الكترون واحد وسرعته لا يمكن ان يحددا معاً في ذات الوقت وبالتالي فان سلوكه لا يمكن ان يحسب بدقة . فمن اجــل تأكيد وضعه يجب توجيه الأشعة عليه مما يؤدي الى تغيير سرعته. ولمعرفة سرعته يصبح وضعه غير محدد. وتتباين دقة القياسين بنسبة عكسية، وهي محدودة نظرياً وعملياً بالقنطام الثابت. وان عجزنا عن ان نتتبع حركة الالكترون الفرد مساوٍ لعجزنا عن ان نرى صورة ملونة ابعادها اصغر من طول موجة لونها. وقد صاغ هايزنبرغ استحالة التنبؤ عن سلوك اي الكترون فرد ودعاها مبدأ عدم الوثوق او عدم التحديد. وقد جعل هذا المبدأ نقطة ابتداء لكثير من التكهنات المشكوك بها حول انعدام العلية الدقيقة او الحتمية في الطبيعة، ووسع الى خارج المجال الذري الذي يتعلق فيه. ولكنه يعني من ناحية المنهج ان الفيزيائي لا يستطيع ان يعالج سوى كتل من الالكترونات وفي مصطلح احصائي. ومعادلات الفيزياء الكمية تأخذ بالنتيجة شكل علاقات مرجحة وهي تعبر عن التغيرات الدورية او امواج ارجحية بعض الحوادث. ان مثل هذه القواعد الاحصائية تجعل التنبؤ والتحقق ممكنين تحت جميع شروط الملاحظة. لكنها تتعلق بمجموعة لا بأفراد. ويتم التثبت منها بسلسلة من الاقيسة المتكررة.

ان الظاهرة الرئيسية التي لم نعالجها حتى الآن في بحثنا عن توحيد العلم الفيزيائي بالاستناد الى مصطلح طاقة الاشعاع هي الجاذبية. ان جمع الميكانيكا والاشعاع معاً من اجل توحيد الجاذبية والكهرباء في «نظرية مجال» شاملة كان الدافع الاساسي في جميع عمل اينشتاين. وهو عندما وضع نظريته

الخاصة في النسبية عام ١٩٠٥ ، فانه قدم مخططاً عاماً لحركة الاجسام بما في ذلك تلك التي لها سرعة تقارب سرعة الضوء والتي تنهار الميكانيكا الكلاسيكية عندها . وتبدو قوانين نيوتن كحالة خاصة للسرعة الابطأ . وكانت « نظرية اينشتاين الخاصة » مقصورة على الحوادث التي تقع في انظمة ذات حركة متسقة مستقيمة الخطوط كالتي ينطبق عليها قانون نيوتن في العطالة . وفي عام ١٩١٧ وسع نظريته العامة في النسبية لكي تنطبق على انظمة جميع أنواع الحركات ووضع المعادلات لمجال الجاذبية .

ابتدأ اينشتاين من النتائج السلبية لتجربة ميكلسون ــ مورلي Michelson-Morley التي حاولت ان تكتشف التغيرات في سرعة الضوء الناشئة عن حركة الارض المطلقة خلال الوسط المفترض وهو الاثير ، فوضع مبدئين : اولاً ان سرعة الضوء ثابتة لا تؤثر فيها الحركة النسبية الجارية بين الملاحظ ومنبع الضوء . ثانياً وبصورة أعم ان قوانين الفيزياء لا تتغير ــ بفعل سرعة النظام الذي تقع فيه الحوادث . فهي كلها واحدة في جميع الانظمة المتناسقة وتتحرك باتساق بالنسبة الى بعضها البعض . وقد ثبت هذا المبدأ في الميكانيكا منذ ايام غاليليو ، وشمل الآن علم التحريك الكهربائي ايضاً . ويبدو على وجه التأكيد ان اشياء كثيرة مدهشة تقع في نظام آخر يتحرك بسرعة كبيرة بالنسبة للمشاهد ، حتى ليبدو ان هناك تقلصاً في كل شيء في ذلك النظام الآخر في اتجاه حركته ، ويبدو سير الساعات فيه ابطأ . اما بالنسبة للمشاهد في النظام الآخر فانه يرى عين الاشياء في نظام المشاهد الاول . ولكن اذا اخذت بعين الاعتبار الحركة النسبية بين النظامين وطبقت القواعد الصحيحة ــ اي قوانين لورنتز في التحويل ــ فالقوانين الفيزيائية المعروفة كمعادلات ماكسويل مثلاً ، تصح في النظامين بعد هذا التحويل . اي ان قوانين الفيزياء ثابتة فيما يتعلق بالتحويل اللورنتزي . ويتضح على الطريقة ذاتها ان قوانين الميكانيكا هي ذاتها في النظامين حين تحول الحركات الظاهرة في النظام الواحد بصورة ملائمة بالاستناد الى القواعد الكلاسيكية

في التحويل . وثمة نتيجة أخرى للنظرية الخاصة في النسبية هي انعدام التميز الاساسي بين الكتلة والطاقة . فالطاقة ذات كتلة والكتلة تمثل الطاقة ، وكلتاهما تتحولان الى بعضهما البعض وقد جرى حساب تعادلهما بكل دقة .

وتمضي النظرية العامة في النسبية الى البحث في الانظمة ذات الحركة المتسارعة ازاء بعضها البعض . فمثل هذه الانظمة متماثلة في السلوك والبنيان ولها مجال جاذب . وهكذا فان معادلات مثل هذه الحركة تصف فعل القوى الجاذبة . وقد وضعت معادلاتها في الرياضيات المعقدة لحساب المتجهات العامة . فالجاذبية تعتبر لا كقوة جاذبة كامنة في الكتل ، وانما كخاصة لمجال ذي بنيان معين تميل الكتل فيه الى التحرك باتجاه النقطة ذات الضغط الاقل . وكانت مشكلة اينشتاين ان يجد النظام المتناسق ، او نوع « المكان » الهندسي الذي يمكن ان يصف ذلك البنيان . فوضع نظاماً لا — اقليدياً او « ذا سطح محدودب » حيث اشعة النور فيه — باتباعها الطريق الاقصر — تنحرف او تحيد حين تمر بقرب كتل كبيرة كالشمس . ولا بد من الملاحظة ان النتائج التجريبية للنظرية العامة في النسبية لا تختلف الا في بضع نقاط عن نتائج الميكانيكا الكلاسيكية ، مع ان الملاحظة قد ثبتت نظرية النسبية في هذه النقاط . وميزتها الرئيسية هي البساطة الرياضية والتماسك في افتراضاتها الاساسية .

ان معادلات اينشتاين لمجال الجاذبية ما زالت مختلفة تماماً عن معادلات ماكسويل للمجال الكهربائي المغناطيسي . والجاذبية بذلك المعنى لم تتوحد رياضياً مع النظرية الكهربائية في المادة والطاقة . وقد أعلن اينشتاين عدة مرات « نظرية مجال عامة موحدة مبنية على نظام جديد متناسق او نوع من المكان ، وكان يأمل ان يستنتج منه المعادلات الكهربائية المغناطيسية ومعادلات الجاذبية معاً كأمثلة خاصة . ولكن اتضح ان المهمة أصعب مما توقع ونظرية « فيزياء المجال » الشاملة لم تبن بعد . وما زال ذلك التوحيد النهائي ينتظر التحقيق .

ان أهمية هذه التعميمات بديهية. فالعلم الحديث ابتدأ مع محاولة تحليل جميع الظواهر بارجاعها الى سلوك بعض العناصر النهائية المقومة التي تتحد مع بعضها من اجل تشكيل مختلف المركبات. كانت هذه العناصر في العالم النيوتوني كتلاً وكانت قوانينها قوانين الحركة. اما اليوم فالعناصر تبدو امواج طاقة في مجال كهربائي مغناطيسي، وقوانينها هي قوانين تكوين مثل هذا المجال وسلوكه. واجزاء النظرية الفيزيائية المختلفة، كلها في حالة تبدل سريع: فالنظرية الكمية ما زالت تتضمن امكانيات للتطور تفوق الوصف، وتحليل بناء نواة الذرة يتقدم تقدماً كبيراً. وليس هنالك من نموذج ذري يطابق الوقائع تمام المطابقة، وربط المادة والجاذبية في نظرية مجال موحدة هو ملك المستقبل. وما زال هنالك كثير من التناقض بين النظريات في ما بينها من جهة وبين النظرية والتجربة من جهة ثانية. ولكن لئن كانت رؤيا القرن الثامن عشر لتركيب ميكانيكي رياضي كلي بالغة الفجاجة، وعاجزة عن ادراك التحليل المعقد لجمع الحقائق كلها تحت نظرتها الشاملة، فان مبادئها الاساسية في النهج والاتجاه، وهي المبادىء التي حافظت بثبات عليها، والتي عمقت وتوسعت في السنين الحديثة، قد قطفت ثمارها: فنظامنا الطبيعي الحديث قد يكون اكثر تعقيداً بكثير لكنه اكثر شمولاً واكثر ثباتاً من اي وقت سابق.

وليس مما يثير الاستغراب ان تحدث هذه الثورة في النظرية والمفاهيم الفيزيائية مقداراً كبيراً من التفكير الفلسفي، حول الصور الجديدة المقترحة للعالم، وحول طبيعة العمل العلمي ذاته. فمن جهة بنيت تكهنات في تفسير الكون ما لبث ان تداعت اثر اكتشاف جديد او تغير في النظرية. ومن جهة أخرى شرع الفلاسفة والعلماء معاً بتحليل نقدي دقيق لوظيفة النظرية العلمية وطبيعتها بصورة عامة، وللصيغ الرياضية للنظرية الفيزيائية بصورة خاصة. اما النظرة القديمة الزاعمة بأن العلم النيوتوني كان بمثابة قراءة مباشرة لبنيان الطبيعة فلم تعد تقف امام النظريات العلمية الجديدة.

فمن الواضح تمام الوضوح ان النظريات والمفاهيم العلمية تتغير مع الزمن . وان من يذهب اليوم الى ان اياً من الافكار الحديثة يعبر عن « الاشياء كما هي في الحقيقة » هو انسان جريء . فمن الواضح الآن ان الوظيفة الاولى للنظرية والفرضية هي تنظيم الاكتشافات التي سبق ان توصل العلم اليها ، واقتراح اسئلة جديدة تطرح على الطبيعة . اما اذا كانت افكارنا المنسقة ذاتها تمثل اي شيء موجود في الطبيعة ، والى اي حد ، فأمر ثانوي تختلف فلسفاتنا العلمية حوله . واما ان تكون معادلات الموجات الراجحة بالغة التجريد فأمر واضح . واكثر الفيزيائيين يكتفون الآن بعدد من المعادلات الرياضية التي تتنبأ عن الحوادث في حقل الاشعاع . وقد توقفوا عن التطلع الى نموذج ميكانيكي للذرة يمكن ان ترتسم صورته في المخيلة . وهذا النمو في موقف وضعي وظيفي ازاء النظرية العملية ، هو مظهر رئيسي لفلسفاتنا العلمية اليوم . فهي تبدي اهتماماً متزايداً بما لصفة العلم وكيفية صنعه وبالمناهج والاساليب اكثر من نتائج الساعة .

التفسير الآلي في علم الحياة

بينما كان علما الفيزياء والكيمياء يصيغان التعميمات التي توصلا اليها ، كانت ذات المبادىء الآلية في التفسير تدخل علوم الحياة . وقد عنى هذا في علم الحياة تفسير جميع اعمال العضويات الحية بمصطلحات كيماوية خالصة . وكان الكيماوي الالماني ليبيغ **Liebig** رائداً في الكيمياء العضوية . وقد ادخل مع تلميذه يوحنا مولر **Johannes Müller** والعالم الفرنسي كلود برنار دراسة كيمياء الكائن الحي في منتوجاتها وعملياتها . ولم يكن بعد هذه البداية سوى خطوة لفكرة تحري الحياة كسلسلة من التفاعلات الكيماوية المعقدة . اما الاسماء فيكثر تعدادها . فجاك لويب **Jacques Loeb** مثلاً يعتبر بالنسبة للامريكيين رمزاً للمآثر التي نمت في علم الحياة التجريبي وما يتوقع ان يتم فيه . ويبدو ان التجارب كانت تشير الى نتيجة مؤداها ان

جميع الافعال العضوية في الاشكال الدنيا للحياة على الاقل ، في اجزائها وفي سلوكها الكلي معاً ، يمكن تفسيرها بمصطلح كيماوي فحسب . وقد عبر عن ذلك لويب بقوله : « العضويات الحية هي آلات كيماوية قوامها الرئيسي مادة صمغية وتمتلك خاصية المحافظة على ذاتها وتوليد ذاتها من جديد .. والفارق الاساسي بين المادة الحية والمادة غير الحية هو هذا : فالخلية الحية تكون مادتها الخاصة المعقدة في مركبات بسيطة غير معينة تجدها في الوسط المحيط بها . بينما البلور يجمع ببساطة الجزيئات الموجودة في محلوله الزائد الاشباع . وهذه القوة التركيبية التي تحول احجار بناء صغيرة الى مركبات معقدة خاصة بكل عضوية هي ، سر الحياة ، او بالاحرى احد اسرار الحياة »[٧] . ويؤكد امثال هؤلاء من علماء الحياة ان جميع افعال أية عضوية من العضويات من ادناها الى اعلاها يمكن ارجاعها الى تفاعلات كيماوية ذات نوع معين .

فالحياة في عملياتها هي كيماوية خالصة . واذن يجب ان تكون كذلك من حيث نشأتها ايضاً . وقد تولد النسل في عضويات مزدوجة الجنس بواسطة تطعيم اصطناعي في البيضة الخلية دون وجود اية بيضة ذكرية . وبمثل هذه الوسائل تولدت حيوانات معقدة كالضفدعة مثلاً من بيضة الانثى وحدها . ويعتبر معظم علماء الحياة ان خلق الحياة الفعلي من مادة غير حية شيء يمكن ان يتم في المختبر حالما يمكن عزل المادة الكيماوية المنظمة او الانزيم وتركيبها . « لم تكن نشأة الحياة حادثاً مفاجئاً وقع قبل ملايين السنين دون ان يتكرر بعد ذلك . وانما هي امر يستمر مكرراً ذاته في مراحله الاولى كل وقت وهو يحدث في جيلنا .. فلو حصلت لدينا المادة واشكال الطاقة تحت الشروط الملائمة كان حتماً للحياة ان تتولد »[٨] . « ان الغاية النهائية لجميع العلوم الفيزيائية هي تصوير جميع الحوادث بشكل تجمع الاجزاء النهائية وتفرقها . ولما لم يكن هنالك من انقطاع بين المادة التي تشكل العالم الحي وغير الحي كان بالامكان التعبير عن هدف

علم الحياة بذات الطريقة »[٩].

صحيح ان هنالك عدداً قليلاً من علماء الحياة المعارضين الذين يشعرون ان هذه الثقة هي سابقة لاوانها نوعاً ما. ولكن لما كانت نظرياتهم سلبية بكاملها، وقائمة على اساس انكار ان الافعال الحية كلها قابلة للتفسير في مصطلح كيماوي، ولما كانت الاقتراحات التي يقدمونها من الامور الاخرى اللازمة غامضة كل الغموض، كان من الطبيعي ان ترفض الاكثرية الكبيرة الاصغاء لأناس ينكرون امكان قيام علم حياة. فالتفسير الآلي يبدو البرنامج الوحيد للبحث في حين ان «المذهب الحياتي» الذي يشدد بالاضافة على نوع من «مبدأ للحياة» كعامل تفسيري لا يستطيع المفاخرة بمثل هذه المآثر التجريبية الرائعة.

اما الافكار المستجدة في الفيزياء فلم يتح لها حتى الآن سوى التطبيق العرضي في علم الحياة. والمقايسات بين الحقل الكهربائي المغناطيسي، والانظمة المرتبة لذاتها التي تتم ضمنها الافعال الكيمائية العضوية قد اوحت بالفعل ان الكائنات الحية يمكن معالجتها معالجة مثمرة كأشكال كهربائية معقدة. وقد ايدت هذا الامل التجارب التي اجريت على الاحوال الكهربائية العضوية واشكال اشعاعها كأمواج الدماغ، ويبدو مستقبل الفيزياء العضوية مستقبلاً باهراً جداً.

وبصورة أعم فان الفيزياء الحديثة بتشديدها على الصفة النظامية والبنيان العضوي في حقلها الخاص بها مالت الى تحطيم التمييز القديم بين ما هو «غير عضوي» وما هو عضوي. وهي من حيث الطريقة ايضاً تنضم الى علم الحياة: ان يتبع كلا العلمين طريقة احصائية مماثلة. وعلى ذلك فقد سهل على الفلسفات المعاصرة ذات الاتجاه الطبيعي ان تضع العمليات الحية في مكانها الملائم ضمن العالم الجديد القائم على انظمة الطاقة: وهكذا مثلاً يستطيع هوايتهد Whitehead ان يعرف علم الحياة بأنه دراسة

العضويات الاكبر والاكثر تعقيداً بينما الفيزياء هي دراسة العضويات الابسط والاصغر. وكما ان عالم الحياة التجريبي يحلل افعال الكيمياء العضوية لا بعزلها عن بعضها البعض وانما باعتبارها عوامل في الوسط المعقد لنظام حي او عضوية ما، هكذا عالم الفيزياء اخذ الآن يعالج العمليات التي يتحراها كعوامل ضمن اطارها من حقل الاشعاع. واذا نظرنا وراء مجرد الحدود الذرية كما عرفت في الفيزياء الآلية في القرن التاسع عشر، وفي علم الحياة الآلي، لوجدنا ان اياً منهما لا يهمل الصفة «العضوية» للنظام الذي يحلله. ولكن كلا منهما يبحث بنشاط مضاعف عن العمليات الابتدائية او الآلية التي تسيطر على ذلك النظام. هكذا أخذت الحاجة الى المعارضة «الحيوية» في علم الحياة تختفي امام التحليل الوظيفي الواسع ولم تعد الخصائص والافعال العضوية المميزة للاشياء الحية أموراً محيرة خارجة عن القياس ولا مكان معقول لها وسط طبيعة آلية محضة. بل هي مجرد تعقيدات خاصة للصفات الموجودة بصورة كلية في جميع انظمة الحوادث الطبيعية.

التحليل الآلي في علم النفس

ان آخر حقل ادخل فيه التفسير الطبيعي على اساس تجريبي كان حقل السلوك الانساني اي علم النفس. فرجال كهارتلي Hartley في القرن الثامن عشر قاموا ببداية فجة، لكن تأخر علم الحياة حال دون الكثير من العمل المثمر. فاذا نظر الى علم الحياة الآن على انه فرع بالغ التعقيد من الكيمياء، فان معظم التجريبيين ينظرون الى علم النفس كفرع من علم الحياة او الفيزيولوجيا. لقد تقدم علم النفس التجريبي كعلم طبيعي على يد اطباء عالجوا المشكلة بكاملها من زاوية النظرة الفيزيولوجية. وكان وندت Wundt في المانيا ووليام جيمس William James في امريكا الرائدين في هذا المضمار. فمشكلة علم النفس البيولوجي اصبحت عند جيمس اكتشاف

التغيرات الفيزيولوجية في الجهاز العصبي ، واعتبارها آلة السلوك الانساني والحياة الانسانية . وقد دفع السلوكيون الامريكيون تحت قيادة جون ب. واتسون John B. Watson هذا الاتجاه الى اكثر اشكاله تطرفاً . فجعلوا من علم النفس دراسة التفاعلات الفيزيولوجية للعضوية الانسانية بكاملها . وعلمهم يحاول ان يرجع الطبيعة البشرية لا الى احساسات وافكار كما حدث في القرن الثامن عشر ولكن الى تفاعلات بيولوجية تتم في الجهاز العصبي بفعل دوافع معينة .

وقد أكد السلوكيون ان الحياة النفسية بكاملها – حتى في أعلى مراحلها من الفكر التأملي – يمكن ان تدرس وان تصاغ قوانينها بالاستناد الى مصطلح البنيان الفيزيولوجي وفعالية الجسم :

« ان علم النفس كما ينظر اليه السلوكيون هو فرع موضوعي تجريبي خالص للعلم الطبيعي ولا تزيد حاجته الى الاستناد الى الشعور عن حاجة علوم الفيزياء والكيمياء الى ذلك.. وهذا الاقتراح الرامي الى اهمال حالات الشعور كمواضيع لائقة للبحث في ذاتها ، سيزيل الحاجز القائم بين علم النفس والعلوم الاخرى . فاكتشافات علم النفس تصبح الوظائف الملازمة للبناء العضوي كما تصبح قابلة لأن تفسر بمصطلح فيزيائي كيمائي »[١٠] .

وبالنسبة لمثل هذا العلم يمكن تعليل الفكر كسلسلة من ردود الفعل تقع في الحنجرة حاسة الكلام ، وهي في ذاتها تعتمد على آليات في الجهاز العصبي المركزي .

« انه لا يختلف في جوهره عن لعبة التنس او السباحة او أية فعالية علنية أخرى ، في كونها مخفية الا عن الملاحظة العادية وكونها اكثر تعقيداً واكثر اختصاراً في ذات الوقت من حيث اجزاؤها بمقدار لا يستطيع احدنا ان يتصوره مهما كان جريء الخيال »[١١] .

على اساس مثل هذه النظرة يأتي الكائن البشري الى العالم كمجموعة

من ردود الفعل مهيأة للانطلاق بفعل الدوافع الطبيعية . وتعمل عدة دوافع مختلفة خلال الحياة من الخارج والداخل لقولبة هذه الافعال وتركيزها ضمن سلاسل طويلة من العادات . والعملية بكاملها هي في النهاية تعديل فيزيائي كيمائي للجهاز العصبي . ولعلنا واجدون عند لويب Loeb اكثر الأقوال تطرفاً عن مثل هذا التفسير الكيمائي للافعال الانسانية .

« ان اسمى افصاح عن الاخلاق ، اي الحالة التي تبدي فيها الكائنات البشرية استعدادها لتضحية حياتها من اجل فكرة لا يمكن فهمه ، لا من وجهة نظر المنفعة ولا من وجهة نظر الأمن الأخلاقي الداخلي . ذلك انه من الممكن تحت تأثير بعض الافكار ان تقع بعض تغيرات كيماوية – كحدوث بعض الافرازات الداخلية مثلاً – فيزداد التحسس ببعض الدوافع الخارجية الى درجة ان مثل هؤلاء الناس يصبحون عبيداً لبعض الدوافع تماماً كما ان الحيين قشري الجلد يصبح عبداً للنور عندما يضاف ثاني اكسيد الكربون الى الماء . ومنذ ان نجح بافلوف Pawlow وتلامذته في جعل الكلب يفرز اللعاب بواسطة اشارات ضوئية او سمعية ، لم يعد من المستغرب عندنا قط ان يكون ما يسميه الفيلسوف « فكرة » عبارة عن فعل قادر على احداث تغيرات كيماوية في الجسد » [١٢] .

غير ان علم النفس التجريبي قد فقد اليوم معظم هذا الهذر المبني على الثقة بالذات . ونسيت التشبثات السلبية التي جاء بها اوائل السلوكيين Behaviorists . لكن موقفهم البيولوجي وطريقتهم ووجهة نظرهم لاقت قبولاً عاماً ، على الاقل في امريكا . فمعظم السيكولوجيين العلميين اليوم « سلوكيو » المنحى في استعمال طرائق العلم التجريبي وللدراسة السلوك الانساني الملاحظ علينا . وقد ذهبوا من اهتمام اولي بالمقومات الاولى للفعالية ، الى القضايا الوظيفية التي تعالج تفاعلها ودمجها في اعمال المؤالفة المعقدة التي تقوم بها العضوية ازاء محيطها . فتحليل السلوك على المنحى الذري وارجاعه الى اجزاء دقيقة لم يتمكن من التقدم بعيداً دون

ان يأخذ بعين الاعتبار الانماط الواسعة التي تتعاون تلك الاجزاء ضمنها . ثم ان ذات التشديد على الوظائف التي تقوم في العمليات الاكثر بساطة ، من التي يشملها نظام او حقل معقد ذلك التشديد الذي رأيناه يبرز في علمي الفيزياء والبيولوجيا افصح عن ذاته هنا في حركات كالتحليل النفسي Psychoanalysis وسيكولوجية جيشتالت Gestalt . ولم تقنع الفئة الاخيرة بصورة خاصة ، بما يقنع به معظم نقاد الطريقة التحليلية في علوم الحياة – من اكتفاء بمهاجمة صحة التحليل الذي يتناول ادق الاجزاء والذي يرجع الامور الى عواملها . بل جاءوا بمجموعة من الادلة التجريبية لدعم الرأي القائل بأن العضويات تستجيب لا للدوافع المنعزلة فحسب وانما للاشكال المعقدة او انماط العلاقات في حقل السلوك . وعلى هذا الغرار يوسع علم النفس طرائقه لتشمل تحليلاً وظائفياً في حقله .

تطبيق الطريقة التجريبية على نشأة الأشكال الحاضرة

يحاول العلم بالاستناد الى هذه المبادىء ان يفسر عمليات الطبيعة التي تلاحظ اليوم . وقد جرت محاولة تطبيقها – قبل ان تأخذ شكلها الحاضر بوقت طويل – على اصل العالم وتطوره وجميع الاشياء التي فيه . وهنا كان القرن التاسع عشر يفعل اكثر من توسيع نطاق نظام الطبيعة النيوتوني . فقد كان يطبق طرائقه على حقل جديد تمام الجدة . وقد جاء الحافز على ذلك كما رأينا ، من ادراك اهمية التاريخ في العلوم الاجتماعية . ولكنها لم تصبح دقيقة ومثمرة الا عندما طبقها العلماء لا الشعراء الرومانطيقيون . وهنا كان ترتيب التقدم من علم الفلك حيث ابتدأ التفسير الرياضي للطبيعة الى حقل الانسان . ولما كان مثل هذا التفسير الطبيعي لاصول الاشياء اكثر اجدة، وكان قد تم بسرعة اعظم ، فان المؤلفة التالية لمجموع اعتقادات الناس كانت اصعب وأدت الى كفاح وجدل عنيفين . وعلى ذلك فالارجح صحة القول بأن التغيرات الفكرية الرئيسية التي تمت في القرن نتجت عن محاولة

الناس المؤالفة بين اعتقاداتها القديمة وبين الفكرة الجديدة حول نمو وتطور كليين. ففكرة التطور غيرت خارطة العالم الفكرية بكاملها، اولاً في الفلك، ثم في علم طبقات الارض، ثم في علم الحياة، وأخيراً في العلوم الاجتماعية. وكانت نقاط الاحتكاك الرئيسية اولاً في حقل الدين، حيث زاد في صعوبة الامر ما سبق تحقيقه من مؤالفة بينه وبين مفاهيم العالم النيوتوني الثابت. ثم في الاقتصاد والاخلاق اللذين ما زالا حتى اليوم ينفران من قبول جميع النتائج الكاملة للاعتقادات العلمية الجديدة.

تطور النظام الشمسي

ان اول مفهوم علمي عن اصول الاشياء اخذ شكله النهائي في علم الفلك. اذ نشر لابلاس Laplace — الذي تقفى خطى نيوتن — «رسالة في الميكانيك السماوي» Treatise on Celestial Mechanics عام ١٧٩٩ وهي صورة عن «مبادىء» نيوتن، زادت توسعاً وغنى بما يفوق الوصف. وكان يطمع في ان يقدم «حلاً كاملاً للمشكلة الآلية الكبيرة التي يبسطها النظام الشمسي، وان يجعل النظرية مطابقة للملاحظة بحيث لا يعود للمعادلات التجريبية مكان في الجداول الفلكية»[١٣]. لكنه عالج ايضاً مشكلة اخرى استبعدها نيوتن، وهي أصل النظام الشمسي وتطوره حتى وصوله الى حالته الحاضرة. فقد اعتقد نيوتن ان الله صنع النظام الشمسي وقوانينه في دقيقة واحدة من الزمان. فهو آلة ولكنها آلة خلقها الله وله من وراء ذلك هدف واضح. وقد سبق ان اقترح بوفون ان الشمس وجدت في الاصل وحدها وان نجماً مذنباً وقع عليها فكان ذلك بدء دورة في المادة تطورت الكواكب منها. وتطبيقاً لاقتراح طرحه كانط عام ١٧٥٥ تقدم لابلاس بفرضيته السديمية. فالنظام الشمسي وجد في الاصل كسديم كبير ذي نقطة مركزية. وقد نجم عن برود هذا السديم الغازي ان تكثف الى حلقات دائرية ذات مركز واحد، شكلت بدورها

قطعاً سديمية جديدة نشأت عنها الكواكب . ومع ان هذه النظرية عدلت كثيراً من حيث تفاصيلها ، وبالرغم من انه قد أضيف اليها « فرضية كوكبية » مقابلة تبدو في ظاهرها اقرب شبهاً لما نستطيع ملاحظته في مختلف القطع السديمية الحلزونية في السماء ، فان علماء الفلك قبلوها بصورة عامة . وتقوم اهميتها على نظرها الى الظواهر السماوية كعمليات تطورت على مر الزمان اكثر منها حوادث تتكرر بصورة ابدية . ويروى ان نابليون سأل لابلاس عن مكان الخالق في هذه النظرية ، فأجاب في خيلاء « يا صاحب الجلالة لست بحاجة الى تلك الفرضية » . فالكواكب لا تقل عن العناصر او عن الحياة ، في كونها نتاج التطور .

تطور الأرض

اعطت فرضية لابلاس علماء طبقات الارض قاعدة لعلمهم في وصف المراحل التي أدت الى ظهور الشكل الحالي للارض من حالتها الاصلية المتأججة . وحوالي نهاية القرن الثامن عشر قام كل من جيمس هاتون James Hutton ووبليام سمث بدراسات صبورة ، دقيقة ومفصلة في المتحجرات وتوزيعها ، وفي انجراف الارض والافعال الاخرى للمياه ، وجمعا كمية كبيرة من المعلومات التي يمكن التوصل الى تعميمات بالاستناد اليها . وشدد هاتون بصورة خاصة على القول بأن الحاضر هو مفتاح الماضي ، وان جميع التغيرات الماضية على وجه الارض يمكن تفسيرها لا كنتيجة لكوارث كبرى – كما كان الاعتقاد الشائع – ولكن كنتيجة « لأسباب ما زالت تفعل حتى الآن » . وكما ان قشرة الارض تتغير اليوم بفعل الامطار ، والانهار ، والبحر ، والتفسخ الكيماوي ، والاضطرابات الداخلية ، هكذا تغيرت المحيطات دوماً وتراكمت مختلف الطبقات فوق بعضها . وقد أخذ هذه النظرية في التماثل شارل لايل Charles Lyell وجعلها قاعدة لكتابه « مبادىء علم طبقات الارض » Principles of Geology

الذي بعد ان نشر عام ١٨٣٠ طبع العقل العلمي بالفكرة القائلة بأن حالة الاشياء الحاضرة انما تعود لفعل اسباب طبيعية ثابتة خلال حقب طويلة من الزمن. وقد استشهد لايل في الصفحة الاولى من كتابه بالمقطع التالي من بليفير Playfair « وسط جميع دورات الارض كان فعل الطبيعة متماثلاً وقوانينها هي الأمور الوحيدة التي قاومت الحركة العامة. فالأنهار والصخور والبحار والقارات قد تغيرت جميع اجزائها. لكن القوانين والقواعد التي تحكم تلك التغيرات ظلت ابداً على حالها »[١٤]. وقد أخذ لايل بتطبيق هذا المبدأ على جميع الحوادث الجيولوجية. وكانت النتيجة انه أدخل نظاماً وانسجاماً حيث كانت تخيم الفوضى من قبل.

ولم تكن الاهمية الوحيدة لهذا العمل، تلك التي تخيلها دارون وهي كون مبدأ التماثل هذا – اي تفسير الماضي باعتباره مماثلاً للحاضر بقواه الطبيعية – « قد عدل كامل الاتجاه العقلي عند الانسان، وجعل التطور الماضي ذا الاهمية الاساسية في العلم »، بل كان من الضروري لمؤيدي هذا المذهب ان يسلموا بوجود احقاب زمنية لا يمكن حسابها وذلك من اجل تفسير تشكل الطبقات المترسبة بفعل اسباب ما زالت حتى الآن تفعل يومياً »[١٥]. أما فكرة نيوتن بأن العالم وكل ما فيه خرج الى الوجود قبل بضعة آلاف من السنين بمجرد أمر من الخالق فقد اصبحت مستحيلة. وحل محلها ضرورة الاعتقاد بأن عصوراً من التطور لا نهاية لها قد سبقت الحاضر. وكما ان برونو Bruno وضع العالم وسط عوالم لامتناهية فان لايل وضعه وسط زمن لاحد له. ويذهب علماء الجيولوجيا المعاصرون الى ان اقدم الصخور التي ترجع للعصر الذي لم تظهر الحياة فيه او ما قبل هذا العصر قد دامت بين ٥٠٠,٠٠٠,٠٠٠ و ١٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠ سنة.

تطور أشكال الحياة

لم تكن هنالك سوى خطوة واحدة لأكبر تغير ثوري على الاطلاق وهو

تطبيق مبدأ التماثل على علم الحياة ونشأة الاشكال الحاضرة فيها . ولقد سبق ان أحيا الناس في القرن الثامن عشر الافكار اليونانية القديمة القائلة بأن الاجناس الحية الحاضرة هي ثمرة عملية طويلة من النمو . لكن النظرة المقبولة كانت نظرة العالم المصنف السويدي لينيوس Linnaeus القائل : « اننا نقر وجود انواع بعدد الازواج التي خرجت من يدي الخالق »[١٦] . وان الانواع بقيت ثابتة اطلاقاً منذ خلقها الذي جاء وصفه في سفر التكوين . والتغير الوحيد الذي وقع هو زيادة اعدادها لا تغير اصنافها . ليس هنالك من جنس جديد Nulloe species novoe – تلك نظرية لاءمت العالم النيوتوني كل الملاءمة . لكن هذه النظرية كانت تتعرض الى هجمات من جهات عديدة . فالعلماء الطبيعيون كبوفون وايرازموس وداروں – جد شارلز دارون – وجوفروا سانت هيلير ، خصم كوفييه ، واحد الآخذين بموقف لينيوس ، والشعراء الرومانطيقيون والفلاسفة امثال غوته واوكن وشيلنغ حاولوا جميعاً ان يصوغوا فكرة التطور بأشكال مختلفة . وكان اكبرهم جميعاً لامارك صديق بوفون وهو عالم اختصاصي في النبات في حديقة النباتات بباريس . حاول لامارك ان يضع نظرية تفسر تطور الأنواع تفسيراً علمياً ذلك التطور الذي لا يمكن فهمه دون مثل هذه النظرية . وقد أخذ بأفكار بوفون الذي ذهب الى ان البيئة تؤثر مباشرة على الحيوانات لتنتج اشكالاً جديدة . فهذبها وأكد ان مثل هذه التغيرات هي نتيجة تآلف مع محيط متغير ينتقل الى النسل :

« ١ – تميل الحياة دون توقف ان تزيد بفعل قواها الداخلية حجم كل جسم يمتلكها ، وان تزيد قياسات جميع اجزاء الجسد الى حد تتوصل اليه . ٢ – ان انتاج عضو او جزء جديد ينشأ عن حاجة جديدة يستمر الشعور بها وعن الحركة الجديدة التي تبدأ وتستمر بفعل هذه الحاجة . ٣ – ان تطور الاعضاء وطاقتها او قوتها على العمل لها دائماً علاقة مباشرة باستعمال هذه الاعضاء . ٤ – كل ما اكتسب او تعدل في تنظيم الافراد اثناء حياتهم

يحتفظ به الجيل ثم ينتقل لافراد جدد يتحدرون من اولئك الذين وقعت لهم هذه التغيرات »[17].

كان هذا مبدأ تماثلياً ، الا ان لامارك لم تكن لديه فرصة للتوسع في الملاحظة والتجريب . وكانت هنالك عدة حقائق واسباب – وخاصة الزمن المحدود الذي كان يقال حينئذ انه عمر العالم اذ كان يفترض ان العالم خلق في العام ٤٠٠٤ ق . م – ادت الى رفض علماء الطبيعة لنظرياته . ولكن عندما احدث لايل ثورة في الجيولوجيا ، وهدم كل ثقة في مذهب الشريعة الموسوية عن تكوين العالم ، فان فكرة التطور العضوي برزت للوجود من جديد . وبقي ان يتوطد امران : اولاً بحث مفصل في توزيع اشكال الحياة المتحجرة والحية التي يمكن ان ترسم صورة تطور الاجناس في الزمان . ثانياً نظرية يمكن التثبت منها تعطي تفسيراً علياً لمجرى التطور . وقد حقق هذه الامور الفرد رصل والاس Alfred Russel Wallace وتشارلز داروین Charles Darwin في آن واحد .

جمع داروين خلال ثلاثين سنة بجهد كبير ادلة من جميع الانواع لكي يثبت ان الاجناس قد تطورت خلال الزمان . والمجموعة الكبيرة من الادلة الواردة في كتابه « أصل الانواع » Origin of Species (١٨٥٩) التي استخرجها من التوزيع الجغرافي ومن علم الاحافير النباتية والحيوانية ، ومن علم التشريح المقارن ، ومن علم الأجنة والبحث في التوليد التجريبي ، كانت كافية لاقناع علماء الحياة انه مهما أعطي التطور من تفسير فهو حقيقة لا ريب فيها . وربما كان تفسيره العلي لمجرى التطور اكثر اهمية في موافقة جمهرة العلماء عليه . فلقد احدثت نظرية مالثوس القائلة بأن الغذاء يتزايد بنسبة تقل بكثير عن نسب تضاعف سلالة الحيوان – احدثت انطباعاً قوياً عند داروين . ورأى داروين في ذلك الكفاح المرير من أجل البقاء الذي وجده مالثوس في حياة الانسان الاقتصادية – رأى فيه مفتاحاً للطبيعة بكاملها . فمن الامور المحتمة ان اكثر الافراد المفضلين هم الذين يستطيعون البقاء .

ولما كانت بعض التغيرات عن الاصل تقع باستمرار « فالتغيرات الملائمة تميل للبقاء، وغير الملائمة للفناء. وبنتيجة ذلك تتشكل انواع جديدة. هنا اخيراً توصلت الى نظرية استطيع العمل بالاستناد اليها »[١٨]. وحين اتجه دارون الى جهود مربي الحيوانات الداجنة، وجد نفس العوامل تفعل فعلها مع فارق ان الآباء في هذه الحالة ينتخبهم الانسان بصورة مصطنعة. فلو وضعت محل تربية الحيوانات الصراع الطبيعي من اجل الوجود، والانتخاب الطبيعي وبقاء الانسب الذي يتبع ذلك، لوجدت فيه مفتاح علة التطور.

وقد يزمجر اللاهوتيون غضباً حين يعمد دارون الى تطبيق الافكار ذاتها على « نشأة الانسان » كما فعل عام ١٨٧١، ولكن علماء الحيـــاة خاصة وجمهرة العلماء بصورة عامة لم تكن لديهم ثمة شكوك. ولم تكشف منذ اعلان دارون نظريته حتى اليوم حقيقة واحدة تهز النتيجة التي توصل اليها دارون في ان جميع الكائنات الحية تطورت من اشكال مبكرة ابسط منها. بل، بالعكس فان كتلة الادلة المتراكمة اصبحت تعادل جبلاً في حجمها، حتى لا يستطيع رجل عاقل ان ينكر اليوم حقيقة التطور العضوي. لكن نظرية دارون الخاصة في العوامل السببية المتضمنة في عملية التطور لم تبد مع ذلك وافرة النجاح. اذ من البديهي ان يكون من الضروري حدوث بعض التغيرات في النسل لكي يتم الانتخاب الطبيعي. امـــا دارون نفسه فذهب الى ان التغيرات الشائعة الخفيفة بين الآباء وسلالتهم تشكل « طحنة » كافية لمطحنة الانتخاب الطبيعي. لكن المعرفة الاوفى بآلية التوارث تجعل من الصعب الاعتقاد بأن مثل هذه التغيرات قادرة على الاستمرار. اما النظرية المقبولة بصورة عامة اليوم فهي نظرية دي فريز **de Vries** القائلة بأن التغيرات القابلة للتوريث يجب ان تكون واسعة ومفاجئة، او قفزات كاملة او « تبديلات » تعتمد على القليل من التغيرات الواقعة الملاحظة، وتنادي باستحالة استمرار التغيرات الخفيفة.

لكن المجازفة بتقبل جرعات كبيرة عوضاً عن رشفات لا تزيد ايضاح

كيفية حدوث مثل هذه التغيرات واسباب حدوثها . وقد عمد بعض علماء الحياة الى احياء نظرية لامارك القائلة ان الفرد يوءالف نفسه مع محيطه الجديد وان مثل هذه الخصائص الجديدة تورث بعد ذلك . الا ان بعض التحريات التي ارتبطت باسم وايزمن والتي تظهر ان علقة الحياة الاصلية التي تتكون منها الخلايا الحية في الحيوان او النبات ، وهي بذرة النسل المقبل ، تبدو منذ بدء تكون الجنين تقريباً منغلقة تمام الانغلاق عن باقي الجسم حتى ليصعب تصور كيف ان مثل هذا التكييف الوظائفي يمكن ان يكون خاضعاً لموءثرات خارجية — هذه التحريات دفعت بالاكثرية الغالبة من علماء الحياة لأن ينكروا اطلاقاً بأن الصفات المكتسبة يمكن ان تورث ، وان يرجعوا مشكلة اصل الشكل الجديد بكاملها الى تغيرات تحدث صدفة في علقة النسل ذاتها . ويسلم علماء الحياة اليوم في اننا لا نعرف شيئاً عن اصل الاجناس الجديدة بالمعنى الدقيق للكلمة ، ويشدد الايمان العلمي على انها تحدث بسبب تغيرات كيماوية في علقة النسل . وقد اظهرت التجربة ان محيطاً ذا درجة حرارة مختلفة ، او المعالجة بواسطة اشعة X ، يمكن ان يعدلا مباشرة الجينات التي تقرر مصير الوراثة . وهذا يوحي لنا ان اشعة X «كالشعاع الكوني» الذي يملأ جونا يمكن ان تكون السبب المباشر للجدة . لكن كلمات ت . هـ . مورغان T. H. Morgan ما زالت تلخص الموقف : «ان اسباب التغيرات التي توءدي الى ميزات جديدة لا نعرفها . مع انه ليس لدينا سبب لأن نفترض انها ترجع لافعال غير طبيعية»[19] .

لكن نوراً كثيراً ألقي على عنصر آخر من عناصر التطور : ذلك ان عمل راهب نمساوي مغمور اسمه جريجور مندل Gregor Mendel ادى الى صياغة قوانين الوراثة العادية ، وكان حافزاً للبحث عن آليتها . فقد اكتشف مندل في بذرة النسل ذاتها اجساماً تدعى كروموزومات Chromosomes قوامها خيوط خرزية اوحبيبات من الجينات . وهذه «الجينات» تأتي ازواجاً من كل والد «جينة» واحدة . ولكل زوج وظيفة معينة في

احداث العضوية الجديدة ، بحيث ان تغيراً في احدهما يعدل العضوية في ناحية معينة . وآلية الوراثة هذه تعتمد على اساس ذري : فالجينات التي تتحد مع بعضها لتشكل فرداً معيناً هي العناصر التي تقرر صفاته الموروثة . ولكن الاساس الذري هنا ايضاً اساس وظائفي : فليس من جينة واحدة تقرر اية صفة معينة للعضوية ، الا بصورة سلبية ، اذا كان فيها نقص ما . وكل مظهر هو نتيجة تفاعل عدة جينات . وعلاوة على ذلك فكل خلية تتضمن جميع الجينات . وما ستصير اليه لا يعتمد على الجينات وحدها ، بل على محيطها الخلوي . ومع اننا لاحظنا عدداً وافراً من التغيرات فان هذه المعرفة المعينة في الوراثة لم تنجح بالكشف عن اسبابها .

تأثير مفهوم التطور على المثل العليا العلمية

ولكن بالرغم من هذه الصعوبات فقد تشربت اعتقادات الناس تماماً اليوم بفكرة التطور . فالمفاهيم والافكار الكبيرة التي كانت لها اهمية بالغة في القرن الثامن عشر ، كالطبيعة والعقل والمنفعة تراجعت الى حد كبير امام مجموعة جديدة تعبر بشكل افضل عن المثل العليا الفكرية للعالم المتنامي . وقد ساهمت افكار اجتماعية كثيرة في تعميم فكرة التطور ونتائجها . ان الواقع الاجتماعي الاساسي للثورة الصناعية ، والتغير المتسارع المستمر الذي رافقها في حقل العلم التطبيقي ، والثورة التي نشأت في حياة الانسان عن نمو المدن واستعمال الاختراعات الجديدة ، اوضحت لكل انسان ان حضارتنا تمر في عملية شاملة من اعادة التنظيم . فطرائق الحياة التي بدت ثابتة مستقرة قبل جيل واحد ، اخذت تبدو تحت ضغط الظروف بالية ، وقليلون يبلغ التغاضي بهم حداً بحيث يستطيعون ان يتعاموا عن اهمية هذا التبدل الاجتماعي الواقع في كل مؤسسة بشرية . والتغيرات في الحياة السياسية ، والاقتصادية ، والدينية ، والاخلاقية ، هي الآن امور شائعة . ويجب ان تقرن كل فكرة بتاريخها ، ليمكن فهمها فهماً صحيحاً . وجميع هذه العناصر في الحضارة

الحديثة جعلت الناس يتثبتون من صحة فكرة النشوء والتطور المستمرين ، ورسخت بقوة الاسباب العلمية الخالصة لجعلها فكرة اساسية . وكما اننا في دراستنا للقرن الثامن عشر وجدنا انفسنا مندفعين وراء تتبع نتائج فكرة النظام النيوتوني للعالم في كل حقل من الحقول ، ودراسة المحاولة التي تلته لملاءمة اعتقادات الناس القديمة مع المثل الاعلى الجديد ، هكذا في رسم التغيرات الفكرية في القرن الماضي ، سنجد انفسنا مضطرين للنظر اليها كلها كردود فعل أولية بشكل من الاشكال لفكرة التطور .

ولربما كان التشديد الاساسي الذي خلفه التطور في عقول الناس قائماً على التحليل السببي المفصل لعمليات التطور المحددة . وعوضاً عن محاولة اكتشاف غاية او هدف انسياق مجرى العالم ككل ، او تمييز العلة الاخيرة أو اساس جميع الاشياء الكائنة ــ اللذين كانا الغاية الاساسية للعلم المبكر والفلسفة ــ فقد اخذ الناس يبحثون ما هو مجرى العالم وماذا يتم في اجزائه . فقد نبذوا القول بالهدف البعيد الذي قال به توما الاقويني وسبينوزا ، وهو تأمل بنيان الحقيقة الثابت المستقر ، واعتنقوا عوضاً عن ذلك الهدف الداعي الى جمع الحقائق الصغيرة التي يمكن للتجريب ان يكشف عنها . وليست هذه الحقائق هي عين تلك الحقيقة المطلقة مصدر جميع الحقائق ، المحلقة بنفس الانسان فوق كل تجربة بشرية الى نطاق الخلود ، سواء أكانت الهدف النهائي لجميع الاشياء كما هو الامر عند ارسطو وتوما الاقويني ، او النظام الرياضي الكلي وشكل بناء العالم كما هو عند سبينوزا ــ بل البحث الصبور المجد عن لانهاية من الحقائق المتناهية في تجربتنا ــ ذلك هو الهدف الحاضر لكل المساعي العلمية والفلسفية والناس يتفقون جميعاً مع ليسنغ اذ يقول :

« ليست قيمة الانسان الصحيحة في الحقيقة التي يمتلكها او يظن انـه يمتلكها ، بل في الجهد الدائب الذي وهب نفسه له في ان يسعى وراء الحقيقة .. فلو كان الله يخبىء في يده اليمنى كل الحقيقة ، وفي يده اليسرى الحافز

المستمر وراء الحقيقة دون سواه وقال لي « اختر » لأخذت باحترام يده اليسرى وقلت : ايها الأب اعطنيها . فالحقيقـــة المطلقة هي ملكك وحدك فقط » [٢٠] .

« ان المنطق الجديد يحرم ويتجنب ويهمل – او ما شئت ان تقول – نوعاً من المشاكل ويحل محلها نوعاً آخر . والفلسفة تهمل البحث وراء الاصول النهائية للاشياء والتأكيدات المطلقة ، لكي تبحث عن القيم المعينة والشروط المحددة التي تؤدي اليها » .

« وفي الدرجة الثانية فان شكل المنطق التقليدي يوجه الفلسفة بصورة حتمية لكي تقيم الدليل على ان الحياة يجب ان يكون لهـــا بعض صفات وقيم – مهما كان الشكل الذي تعرض به التجربة هذه القضية – من اجل علة نائية وهدف أخير . ان واجب التبرير الكلي يرافق بصورة حتمية كل نمط من التفكير يجعل معنى الحوادث الخاصة كامناً في شيء يقع وراءها . ان عادة التهوين من المعاني الحاضرة واستعمالاتها تحول دون تطلعنا في وجه حقائق التجربة ، وتمنع الاعتراف الجدي بالشرور التي تعرضها ، والاهتمـــام الجدي بالخبرات التي تعد بها دون ان تحققها .. ان الاستغناء عن هذا النوع من الفلسفة بالجملة لن يتم دون ريب بمجرد الاعتماد على الدحض المنطقي ، وانما بالاعتراف المتزايد بعدم جدواها . فلو صح الف مرة ان الافيون يحدث النوم بسبب قوته المنومة ، ومع ذلك فاغراء المتعب على النوم ، واعادة الحياة الى المتسمم ، لا يشكلان اي تقدم . ولو أقيم البرهان الف مرة جدلياً على ان الحياة بكاملها تنتظم بمبدأ متعال وفق هدف نهائي شامل ، مع ذلك فالصواب والخطأ ، والصحة والمرض ، والخير والشر ، والامل والخوف في العالم المحسوس تظل تماماً كما هي وحيث هي الآن . ولذلك كان لا بد من اجل تحسين تربيتنا وتعديل عاداتنا والتقدم بسياستنا من الرجوع الى شرائط التكوين المعينة »[٢١] .

ثانياً : ان نجاح فكرة النشوء في حقل علم الحياة أوجد تشديداً جديداً على طرائق علمي النفس والحياة ومواقفهما اكثر من التشديد على طرائق علمي الرياضيات والفيزياء ومواقفهما . ومنذ دارون نجد العلوم الاجتماعية والانسانية بصورة عامة ، وهي التي كانت دائماً تتلفت الى طرائق العلم الطبيعي السائد ونظراته ، تتبع علمي الحياة والنفس في السياسة ، والاقتصاد ، والاخلاق ، تماماً مثلما استمدت ميلهـــا في القرن الثامن عشر من الفيزياء الرياضية . وشق هذا الموقف الجديد طريقه بصورة بطيئة ولكنها ثابتة في الحقول التي سعى « الفكر الهندسي » ان يغزوها في عالم نيوتن ، وقد اصبحت الفكرة القائلة بأن الانسان عضو يؤثر بمحيطه المعقد ويتأثر به ــ اصبحت اليوم فكرة اساسية . فجميع الافكار والمؤسسات ينظر اليها اليوم على انها نتاج اجتماعي بالدرجة الاولى ، تعمل في فئات اجتماعية وتنشأ من ضرورة اجراء مؤالفة بين البشرية ومحيطها . ولقد خضعت جميع حقول الاهتمام البشري الى هذا الاتجاه الاجتماعي والنفسي . ومثل الدين واللاهوت كاف للتدليل على ذلك . فبينما كان الدين واللاهوت يعتبران في القرن الثامن عشر مجموعة قضايا استنتاجية برهانية ، ينظر الناس الى الدين اليوم على انه نتاج اجتماعي بالدرجة الاولى ، وطريقة حياة تنشأ من التنظيم الاجتماعي لتجارب الناس الدينية ، واللاهوت كصياغة عقلية لبعض مشاعر وتجارب اساسية في الطبيعة البشرية . فنحن لم نعد نقيم الدليل على اثبات وجود الله ، ولكننا نتحدث بالاحرى عن « معنى الله في التجربة البشرية » . ونحن لم نعد نقيم الدليل على الحياة الآخرة ، ولكننا ندرس أثر الاعتقاد بالخلود في السلوك الانساني .

ثالثاً : جلب الفكر التطوري معه تشديداً جديداً على التعقيد في تنظيم الاعتقادات والمجتمع وعلى مختلف ألوان التفريق . وليست العناصر التي يبحث عنها الآن هي النماذج الثابتة الكلية ، بل الاشخاص الذين لا حد لتنوعهم . وليس هو « الانسان » ، بل الفوارق الشخصية بين إنسان وآخر كما تطورت وسط المؤسسات الكلية التي يعمل الناس ضمنها . ولهذا الاتجاه

صلة وثيقة بحقائق النظام الصناعي المعقد والحياة القومية والدولية المتداخلة بعضها البعض الى ما لا نهاية له . ليست الكلية التي عرفها عصر العقل ، ولا الشخصية المطلقة التي عرفها بعض الرومانطيقيين ، بل الفردية ضمن الفئات الاجتماعية وبينها – هذا هو لون تفكيرنا .

رابعاً : ادخل التطور مقياساً للقيم جديداً بكليته . فحيث كان المثل الاعلى بالنسبة للقرن الثامن عشر هو العقلي ، والطبيعي ، بل والابتدائي غير المفسود ، اصبح المرغوب فيه بالنسبة الينا هو آخر ما وصلت اليه عملية التطور . فما نمتدحه هو « الحديث » و « العصري » و « المتقدم » و «التقدمي» . ونحن كعصر التنوير تماماً نميل لأن نطابق بين ما نوافق عليه وبين الطبيعة ، الا ان الطبيعة بالنسبة الينا ليست هي النظام العقلي في الطبيعة بـل ذروة عملية التطور التي نأخذها نقطة ارتكازنا في الوجود . ان افظع اساءة كان القرن الثامن عشر يوجهها لانسان هي ان يصفه بأنه « غير متحمس للطبيعة » . ونحن نفضل ان نقول « متحجر ناخ عليه الدهر وسبقه الزمن » . وكان ذلك العصر يعتقد بنظرية من النظريات اذا سميت عقلية ، نافعة ، وطبيعية . ونحن نحبذها اذا كانت «آخر ما وصل اليه التطور » . ونفضل على الاغلب ان نكون عصريين تقدميين اكثر منا مفكرين ثاقبي التفكير . ومن الجائز ان نكون ، في مقاييسنا الجديدة للقيم ، قد خسرنا قدر ما ربحنا .

خامساً : ان فكرة التطور كما فهمت أخيراً ، قد قوت الاتجاه الانساني الطبيعي . فقد شددت على الـدور الذي تستطيع المخلوقات البشرية ان تلعبه في مضمار التغير الاجتماعي بل الذي يجب ان تلعبه ان كان لا بد لتلك التغيرات ان تنتهي الى شيء ذي قيمة . والفكرة السالفة التي جاء بها الرومانطيقيون وسبنسر والقائلة بأن التقدم شيء لا مفر منه – تلك الفكرة التي تعتبر بديلاً عصرياً عن مفهوم العناية الالهية – قد انسحبت امـام الاعتقاد القائل بأنه ما دام المجتمع متغيراً فيجب توجيه تغيره توجيهاً عاقلاً . ثم اننا نمتلك بعد تعميم القـانون الآلي ، اداة بالغة القوة في العلم الحديث

اقوى بكثير مما امتلكه الناس قبلاً على الاطلاق . واستناداً الى الاعتقاد بأن المجتمع لم يكن دائماً كما هو اليوم ، وانه من الممكن ان يكون مختلفاً في المستقبل . فهنالك الأمل الذي يحدونا من اننا نستطيع ان ندفعه صوب الاتجاه الذي نرغب فيه . ولم يعد مفهوم العلم الاجتماعي يعني بالنسبة الينا كما كان يعني بالنسبة للقرن الثامن عشر — فيزياء ثابتة للمجتمع ، ونظام قوانين تكتشف وتطاع طاعة دينية . وانما يعني اليوم دراسة مفصلة لاسباب معينة تؤدي الى نتائج معينة ، وادارة ماهرة شديدة لتراثنا الاجتماعي من اجل التوصل الى ما يبدو خيراً بالنسبة الينا .

وأخيراً انها لسخرية غريبة ان موقف علمي الحياة والنفس في التطور قد قوى الاتجاه اللاعقلي الذي اراد محاربته . فاذا كانت الاعتقادات بالدرجة الاولى وسائل لمؤالفة المحيط ، فما يكون مصير الحقيقة بل مصير العلم ذاته ؟ لا يمكن ان يكونا سوى شكل خاص للمؤالفة البيولوجية نجلّه بسبب نجاح وظيفته في تثبيت دعائم الحياة . فالحقيقة بأي معنى آخر ، الحقيقة المطلقة التي نادى بها قدماء العقليين ، عديمة المعنى في عالم متطور . الا يمكن حينئذ ان يكون صحيحاً اي اعتقاد يؤدي الى نتيجة ؟ هكذا بدا الباب مفتوحاً بالنسبة للكثيرين من اجل ان يبرروا تبريراً جديداً ايمانانهم المقدسة . وعلاوة على ذلك فان تحليل العمليات الواقعية التي تتم في العقل قد أدى الى اكتشاف جميع العناصر اللاعقلية التي تقرر فكره وعمله ، حتى ليبدو انه بين اشتباك النوازع والعادات والعواطف وجميع تلك النزعات التي يضعها فرويد واتباعه في « اللاشعور » ، يغرق الصوت الصغير الهادي للعقل فلا يسمع . هل جميع اعتقاداتنا سوى مجرد تبريرات عقلية مخبأة ، سوى أسباب نخترعها لنعتقد في ما نعتقد به بالفعل وانما بسبب تأثير آخر ؟ وهل بوسع الذكاء ان يفعل اكثر من ان يتخيل مثل هذه التبريرات المرضية ؟ هنا مسألة مقلقة حقاً . فلقد هدمت الايمان الساذج الذي ساد عصر التنوير فيما للرجل العادي من فكر واضح ، وهو الايمان الذي يشكل اساس التحرر والتسامح .

وقد بدا هذا للكثيرين على انه انتحار العلم بالذات .

انها لمشكلة صعبة بالحقيقة . انها مشكلة حرية الارادة القديمة وانما بثوب علمي جديد . ولكن مهما يكن حلها النظري ، فمن الواضح انه يجب ان نؤمن بمقدرتنا على ان نجد الحقيقة . واذا كانت ثقتنا الاولى قد ذهبت فان معرفتنا بالصعوبات التي تعترض الطريق يجب ان تساعدنا على التغلب عليها .

ونحن نختتم هذا البحث بكلمات من جون ديوي John Dewey وهو مفكر قد يكون أبصر رؤيا ما تعنيه طريقة التطور وفكرته بالحقيقة اكثر من اي انسان آخر ، قال :

« يستطيع الفكر على الاقل ان يخفف من حمل الانسانية بتحرير الجنس البشري من الاخطاء التي ساعد الفكر ذاته على نشرها — وهي وجود شروط تكون حقيقية بصرف النظر عن حركتها الى شيء جديد ومختلف ، ووجود مثل عليا وروح وعقل بمعزل عن الامكانيات المادية والطبيعية . لأنه طالما ان الانسانية مرتبطة بهذا الانحراف الخاطىء فستسير الى الأمام ، ولكن بأعين معصبة وأقدام موثوقة . وبوسع الفكر ان يحقق اذا اراد شيئاً اكثر من هذه المهمة السلبية . بوسعه ان يسهل على الجنس البشري اتخاذ الخطى العملية الصحيحة بأن يوضح ان ذكاء محباً ومترابطاً اذا طبق على حوادث وقوى اجتماعية متجسدة ، لتمكن من تشكيل مثل عليا ، اي اهداف لن تكون اوهاماً او مجرد مكافآت عاطفية »[٢٢] .

المصادر

1. Buffon, Histoire Naturelle, Introduction.
2. Ibid.
3. Herder, Philosophie der Geschichte der Bildung der Menschheit.
4. Helmholtz, quoted in Sedgwick and Tyler, History of Science, 358.
5. J. T. Merz, History of European Thought in the Nineteenth Century; II, ch. 6.
6. Maxwell, quoted in Sedgwick and Tyler, 358.
7. Jacques Loeb, The Organism as a Whole, 128, 23.
8. Benjamin Moore, Origin and Nature of Life, 190, 191.
9. Loeb, The Organism as a Whole, 1.
10. John B. Watson, Behavior, 27.
11. Watson, Psychology, 325.
12. Jacques Loeb, Mechanistic Conception of Life, 62.
13. R. S. Ball, Great Astronomers.
14. Quoted from Playfair, on title-page of Lyell's Principles of Geology.
15. Darwin, Autobiography.
16. Linnaeus, quoted in H. F. Osborn, From the Greeks to Darwin, 129.
17. Lamarck, quoted in Osborn, 166.
18. Darwin, Autobiography.
19. T. H. Morgan, Critique of the Theory of Evolution, 193.
20. G.E. Lessing, Duplik, in Werke, ed. Lachmann- Muncker, XIII, 23, 24.
21. John Dewey, The Influence of Darwin on Philosophy, 13, 15, 16, 17.
22. John Dewey, Reconstruction in Philosophy, 130, 131.

المـــراجع

راجع الفصل الحادي عشر : مصادر عامة

Dampier-Whetham; D. Dietz, Story of Science; B. Ginzburg, Adventure of Science; H. G. Garbedian, Major Mysteries of S.; H. B. Lemon, From Galileo to Cosmic Rays; C. H. Ward, Exploring the Universe. A.N. Whitehead, Science and the Modern World; Bertrand Russell, The Scientific Outlook. L. Hogben, Science for the Citizen; B. Bavink, The Concepts and Problems of Science. W. Davis, ed., The Advance of S. Older surveys: J. T. Merz, H. of European Thought in the 19th Cent. (best); general histories of science by Dannemann, Gerland and Traumüller, R. Eisler, and O. Bryk; Lavisse et Rambaud, Histoire Générale, excellent arts. by Tannery, X, ch. 20, XI, ch. 25, XII, ch. 17.

علم الفلك

Berry, Forbes, Madler, etc. Harlow Shapley, Flights from Chaos; J. Jeans, Mysterious Universe, Through Time and Space; H. T. Stetson, Man and the Stars.

التحليل والتركيب في الفيزياء والكيمياء

Older histories of physics by Cajori, Gerland, Rosenberger, Poggendorff; of mechanics, by Mach, Dühring; of chemistry, by Thorpe, Darrow, Ladenburg, and E. von Meyer. O. Lodge, Pioneers of Science; W. Ostwald, Grösse Manner. E. Thorpe, Humphry Davy; Michael Faraday, Researches, ed. Everyman; J. Tyndall, Faraday as a Discoverer; S. P. Thompson, M. Faraday. Lord Kelvin, Popular Lectures and Addresses; life by S. P. Thompson. J. Clerk Maxwell, Treatise on Magnetism and Electricity, ed. J. J. Thomson; R. T. Glazebrook, J. C. Maxwell and Modern Physics. Helmholtz, Conservation of Energy; Mach, Hist. and Root of the Principle of the Cons. of Energy; M. Planck, Das Prinzip der Erhaltung der Energie.

الثورة في المفاهيم الفيزيائية

A. Einstein and L. Infeld, The Evolution of Physics; P. R. Heyl, Fundamental Concepts of Physics, New Frontiers of Physics; R. T. Cox, Time, Space and Atoms. Max Planck, The Universe in the Light of Modern Physics, Philosophy of Physics. C. L. Mantell, Sparks from the Electrode; A. S. Eddington, New Pathways in Science; R. A. Millikan, Electrons, Protons, Photons, Neutrons and Cosmic Rays. W. H. Bragg, The Nature of Things, The Universe of Light. Einstein, Relativity, The World as I See It; Cunningham, Relativity and the Electron Theory; Freundlich, Foundations of Einstein's Theory of Gravitation; Eddington, Space, Time, and Gravitation.

التطور

Merz, ch. ix. A. Geikie, Founders of Geology; K. A. von Zittel, Hist. of Geology and Paleontology. Lyell, Principles of Geology. C. Singer, Story of Living Things; L. C. Miall, H. of Biology; W. A. Locy, Growth of Biology, Biology and its Makers; E. Nordenskiöld, H. of Biology. H. F. Osborn, From the Greeks to Darwin; J.W. Judd, Coming of Evolution. Darwin, Life and Letters, esp. I, ch. xiv, on reception, and II, chs. i, ii, letters and reviews; Origin of Species, Descent of Man. Thomas Huxley, Life and Letters, by L. Huxley; «American Addresses», in Darwiniana; Science and Hebrew Tradition, Man's Place in Nature. Herbert Spencer, Principles of Biology; E. Haeckel, Natural History of Creation (classic popularizations). A. R. Wallace, Darwinism (1889); G. J. Romanes, Darwinism and After Darwin; H. de Vries, The Mutation Theory; A. Weismann, The Evolution Theory, The Germ-Plasm.

في التطور اليوم

H. H. Newman, ed., Nature of the World and of Man, Evolution Yesterday and Today; F. B. Mason, ed., Creation by Evolution; W. B. Scott, Theory of Evolution; R. S. Lull, Organic Evolution; T. H. Morgan, Critique of the Theory of Evolution (best criticism), Scientific Basis of

Evolution. H. S. Jennings, Biological Basis of Human Nature; J. A. Thomson, Darwinism and Human Life; E. G. Conklin, Heredity and Environment. H. G. Wells, J.S. Huxley, and G. F. Wells, Science of Life.

التحليل الآلي في علم الحياة

Thomas Huxley, On the Hypothesis that Animals are Automata, in Method and Results. Jacques Loeb, Mechanistic Conception of Life, The Organism as a Whole (most thoroughgoing). B. Moore, Origin and Nature of Life; F. Le Dantec, Nature and Origin of Life; H. F. Osborn, Nature and Evolution of Life; J. Needham, Man a Machine, The Sceptical Biologist (Neo-mechanism). R. C. Pummett, Mendelianism; T. H. Morgan, Experimental Zoology, Experimental Embryology; Jennings. Vitalism: Hans Driesch, Theory of Vitalism, Science and Phil. of the Organism; J.S. Haldane, Mechanism, Life, and Personality; Bergson, Creative Evolution, ch. I.

الميكانيكا العضوية

C. Lloyd Morgan, Emergent Evolution; Life, Mind and Spirit; L. von Bertalanffy, Modern Theories of Development; J.H. Woodger, Biological Principles; E. S. Russell, Interp. of Development and Heredity; G. R. de Beer, Intro. to Experimental Embryology, Embryology and Evolution; W. E. Ritter and E. W. Bailey, The Organismal Conception of Life.

التحليل الآلي في علم النفس

Histories of psychology by Baldwin, Brett, Dessoir, Klemm; G. S. Hall, Founders of Modern Psychology; G. Murphy, Hist. Intro. to Modern Psychology; E. G. Boring, Hist. of Experimental Psych.; W. B. Pillsbury, H. of Psych. Cabanis, Des Rapports du Physique et du Moral de l'Homme (most elaborate statement of 18th century materialism). Fechner, Psychophysik; W. Wundt, Physiological Psychology, Outlines of Psych. W. James, Principles of Psych.; E. L. Thorndike, Educational Psych.; J. B.

Watson, Behavior, Psychology, Lectures on Psych. R. S. Woodworth, Dynamic Psych., Contemporary Schools of Psych.; J. C. Flugel, A Hundred Years of Psych.; G. Adams, Psychology: Science or Superstition? W. Köhler, Gestalt Psychology.

النتائج الفكرية

Huxley, The Advance of Science in the Last Half-Century (1889); A. R. Wallace, The Wonderful Century; The 19th Century, a Review of Progress. Evolution in Modern Thought, ed. Mod. Lib. F. S. Marvin, Recent Developments in European Thought. F. R. Lankester, Kingdom of Man. J. Langdon-Davies, Man and His Universe, Man Comes of Age; G. Heard, These Hurrying Years; H. G. Wells, William Clissold. H. Levy, Universe of Science; Bertrand Russell, The Scientific Outlook; M. Planck, Where is Science Going? G. A. Baitsell, ed., Evolution of Earth and Man; C. E. M. Joad, Guide to Modern Thought. Criticism in John Dewey, Influence of Darwinism on Philosophy, Reconstruction in Philosophy; F. J. E. Woodbridge, The Purpose of History, « Evolution », in Nature and Mind; A. N. Whitehead, Science and the Modern World, Nature and Life; M. R. Cohen, Reason and Nature.

١٩ علم الانسان في العالم المتنامي

لقد نجمت نتائج كثيرة عن عـالم العلم التطوري الجديد ، ويبدو ان ادخال الانسان نهائياً ضمن نطاق المجرى الكوني كان اعظم هذه النتائج . فالانسان جزء من اجزاء الطبيعة ، المترابطة، وهو مقيد بقوانينها وخاضع لقواها ، وما ذلك فحسب ، فتلك أمور سبق ان عرفها القرن الثامن عشر ، بل بدا ان المعرفة اخذت تنشر العقل الانساني في ارجاء الكون اكثر من ان تضع الانسان وسط مشهد طبيعي . اما الآن ، وبعد ان جاء داروِن ، فلم يعد بالامكان قط ان نتعامى عن الحقيقة الثابتة في ان الانسان هو من نتاج الطبيعة بمقدار ما هو جزء منها ، وانه ارتفع الى حيث هو الآن من اصل وضيع ، وانه حقق جميع اعماله بعد كفاح مرير ضد بيئة معادية . والناس اذ اقروا منذ زمن بعيد ان الانسان حيوان عاقل ، فقد شددوا على صفة التعقل المميزة له ، وهذا أمر غير مستغرب . لكن العقل قد كاد يصبح نسياً منسياً ، امام الاكتشاف الجديد في مشاركته بالحيوانية . فالانسان من فصيلة الحيوان كأي حيوان آخر . وهو واهتماماته موضوعان يدخلان في نطاق علم الحياة .

وعلى ذلك فان العلوم الاجتماعية بالرغم مما زعمت لنفسها في القرن الثامن

عشر من موضوعيــة ودقة ، بقيت على الاغلب تبريرات عقلية لمقتضيات العصر اكثر منها بحوثاً تحليلية مجردة ، فأخذت تشعر بكامل وطأة هــذا التوجيه الحياتي الجديد. والثورة في العلوم الطبيعية التي تمت اثر ظهور النظرة الوراثية لم تكن شيئاً بالقياس الى التغيرات التي تمت في العلوم الانسانية. وربما لم يكد يبقى أثر لعلم الانسان كما عرفه القرن الثامن عشر ، سوى مفهوم ذلك العلم. وتؤرخ العلوم الاجتماعية عامة ولادتها منذ ظهور الاتجاه التطوري. لكن البحث الدقيق يظهر ان ما حفظ من روح عصر التنوير ومنهجه يزيد كثيراً عما يقر التطوريون به. هــذا فضلاً عن ان المعاصرين من مفكري علوم الانسان الجديدة قد تأثروا عملياً بالروح التاريخية التي أخذوها عن مصادر رومانطيقية اكثر بكثير من تأثرهم بالاصطلاحات البيولوجية التي استعملوها ليكسبوا انظمتهم وقاراً من ورائها. وقد رأينا كيف ان الموقف التطوري بدأ اولاً في الحقل الاجتماعي كجزء من رد الفعل الرومانطيقي العام ضد المثل الاعلى الآلي الذي قدسه عصر التنوير. ولا بد لنا من الاقرار انه بعد ان طهرت العلوم الطبيعية المنهج الوراثي من قشوره الغائية والمثالية بزمن طويل ، واتجهت الى الملاحظة التجريبية لافعال التغير ، فان نظريي المجتمع حافظوا على ايمانهم الرومانطيقي بالمذاهب الاستنتاجية الكبرى والمعادلات البسيطة المبنية على الملاحظات.

ولذلك لا يمكن الانكار انه بالرغم من ان القرن التاسع عشر قد عرف قسطاً وافراً من العمل الفكري المكرس لدرس الانسان ومجتمعه علمياً ، فان النتائج التي توصلنا اليها حتى الآن اذا ما قسناها بالمعرفة الثابتة والمقبولة بصورة عامة ، لظهرت دون ما شيدته علوم الفيزياء والكيمياء والحياة بكثير. وقد ظلت الدراسات الاجتماعية الى حد بعيد مسرحاً لمذاهب ومفكرين متعارضين ، حتى ان الصيغ المبتكرة تلفت النظر اكثر بكثير من بحث معتنى به في حقائق الواقع. وتقوم مجادلات صاخبة حول المناهج الاساسية التي يجب استعمالها ، ولما كان صاحب كل مذهب جديد يشعر انه يجب

ان يدحض الافكار الخاطئة التي جاء بها من سبقه ، وان يبتدىء من اساس جديد ، فقد تم حتى الآن قسط ضئيل جداً من التعاون القائم على روح المشاركة العلمية للبناء ، بالاستناد الى ما حققه الباحثون السابقون . حتى في علمي النفس ونشأة الانسان حيث تراكمت مجموعة كبيرة من الحقائق اثر جهد كبير ، فان ملاحظة هذه الحقائق بالذات قد اغرقت في غمر من الفرضيات السابقة لاوانها ، حتى ليشك في ما اذا كان بالامكان تخليصها من النظريات التكهنية . وبكلمة موجزة ، فان العلوم الاجتماعية بدأت تخرج اليوم من حالة يمكن تشبيهها بحالة علمي الفلك والفيزياء ايام كوبرنيك وكبلر . ولسوء الحظ لم يقدم الى الآن في حقل هذه العلوم تخمين سعيد يشبه التفسير الرياضي للطبيعة . ومع ذلك يمكن تسجيل بعض المآثر النهائية : فمع ان علم الانسان في القرن الثامن عشر كان بكامله تقريباً اعتذارياً ، وعملي البرنامج ، فقد اصبح في عالم التطور تحليلاً حيادياً الى حد ما . وقد تجمعت كمية كبيرة من الابحاث المفصلة عن نمو مؤسسات خاصة ، وذلك هو الشرط الذي لا بد منه لاية تعميمات سليمة . وقد بحثت طرق متنوعة ، واكتشفت امكانياتها وحدودها ، وتم تمثل مزاعمها الصحيحة . وبالرغم من الالتباس الحالي ، يمكن ان نؤكد بثقة انه بالرغم من ان علم الانسان ما زال ينتظر عالماً كنيوتن ، بل بالرغم من ان غاليليو هذا العلم لم يظهر بعد ، فان فروعاً خاصة منه قد شقت طريقها الى منهج صحيح ومقولات مثمرة . اما في ذاكرة الجيل الحاضر ، فعلم النفس قد لفظ التأمل المفرط ولزم جانب البحث التجريبي الاستقرائي . وقد خرج علم نشأة الانسان من غابة الاساطير التطورية وحقق اكثر من اي علم اجتماعي آخر منهجاً نقدياً .

البحث عن منهج صحيح

ان سجل نمو علوم الانسان منذ عصر التنوير هو بالدرجة الاولى البحث عن منهج صحيح ومقولات ثابتة . وقد عقب التحليل الاستنتاجي للفيزياء

النيوتوني المنهج التاريخي الذي اتبعه الرومانطيقيون اللاعقليون المحافظون . وقد كان كل حقل ينقسم خلال زمن ما الى مدرستين فيه : المدرسة التحليلية والمدرسة التاريخية . وبعد عام ١٨٥٩ جاء الحافز من علم الحياة بعد ان رفعه داروين الى منزلة المهابة ، معززاً وجهة النظر التطورية مع انه لم يغير المنهج بقدر ما ادخل مفاهيم ومقدمات جديدة . لكن أولى المذاهب الاستنتاجية والتأملية الكبيرة والتي رتبت الوقائع بحيث تنسجم مع افتراضاتها ، كمذاهب كونت وسبنسر ، انهارت امام هجمات المحققين الباحثين الذين استوحوا من هذين العالمين بالذات . وعقب ذلك دور اكثر تواضعاً يقوم على جمع الظواهر وتصنيفها ، مع قليل ادعاء بصياغة القوانين — فهو نوع من « تاريخ طبيعي » للمجتمع ، ساهم في ايجاده الصورة المستمدة من علم النفس الجديد وهي صورة اكثر انطباقاً على الطبيعة الانسانية . وتدريجياً ابتعد الناس عن مجرد التصنيف الى التجريب من جهة ، والى الطرائق الرياضية الاحصائية ذات النسب المتعادلة من جهة أخرى . وبدت العلوم الاجتماعية كأنها علمية تقريباً . وحل التحليل النقدي أخيراً محل الجزم والتوكيد . وسنوجه عنايتنا الآن الى بحث أدق في هذه المناهج المتضاربة المتأرجحة .

استمرار المثل الاعلى الآلي الذي عرفه القرن الثامن عشر

بفضل المكانة الكبيرة التي اكتسبتها الطريقة الاستنتاجية في عصر التنوير التي بنيت على مثال علم الميكانيكا فلاءمت اصحاب النظريات لقلة ما كانت تتطلبه من الوقائع ، نالت هذه الطريقة منزلة مسيطرة حتى العصر الحديث . فالمثل الاعلى لفيزياء اجتماعية ، الذي كان بالغ القوة في اوائل نشوء علم الاقتصاد السياسي بقي وطيداً في الاقتصاد لمدى اطول من اي علم آخر ، لكنه عميق الجذور ايضاً ، وبمقدار معادل ، عند رواد حقل تطلعوا الى تأسيس علم مجتمع استقرائي هو علم الاجتماع . فسان سيمون Saint - Simon وفورييه Fourier وغيرهما من رجال عام ١٨٤٨ في فرنسا ،

بحثوا عن قانون نيوتوني للجاذبية الاجتماعية يمكن ان نستنتج منه جميع الظواهر الاجتماعية . وقد ظن فوريبه انه وجده . وسمى كيتيليه Quetelet كتابه التاريخي عن الاحصاء « الفيزياء الاجتماعية » Physique Sociale .
ووضع اوغست كونت خطة واسعة لاجتماع الثابت والمتحرك بما في ذلك قوانين للفعل ورد الفعل الاجتماعيين . حتّى ان علماء تطوريين بارزين كهربرت سبنسر ولسّر . ف . وورد Lester F. Ward الامريكي ، برغم ما قد زينوا به صفحات مؤلفاتهم من الالفاظ البيولوجية ، بقوا الى حد كبير من اصحاب المذهب الاستنتاجي ومن المعتمدين على اليقينيات المسبقة ، اذ يبتدئون من بضع مقدمات مفترضة ويذهبون منها الى بناء مذاهب واسعة .

وهذا واضح كل الوضوح في حالة سبنسر الذي عالج التطور وهو متأثر بالميول الموروثة من القرن الثامن عشر المنادية بالمذهب الميكانيكي في العلم وبمذهب حرية العمل في المجتمع . وفي فلسفته التركيبية الواسعة التي ظهرت بين ١٨٦٠ و ١٨٩٣ حاول ان يستنتج قوانين كل علم — من الفلك الى الاجتماع الى الاخلاق — بالاعتماد على المبدأ الأساسي في التطور المعرف بحدود رياضية على انه « توحيد المادة وما ينتج عنه في تبذير الحركة ، التي تمر المادة اثناءها من تطابق لانهائي غير متبين ، الى تنوع محدود متبين ، تمر الحركة المحفوظة اثناءه بتحول مواز »[١] . وبعبـــارة أخرى حاول سبنسر ان يقحم جميع الحقائق ضمن مجرى تطوري كوني منسجم واحد ، ينمو كل شيء فيه من حالة بسيطة غير متميزة ، الى حالة عضوية بالغة الفردية . وحاول ان يثبت على طريقة القرن الثامن عشر ، بأن ثقل الكون بكامله يكمن وراء النظرية الفردية في المجتمع . وهكذا بالرغم من أهمية منزلته بادخال فكرة التطور العامة في دراسة المؤسسات الاجتماعية ، فانه ايضاً نقل الطريقة الاستنتاجية ونموذج الفيزياء الى مفاهيم التطور . وقد استغرق تحرير العلوم الاجتماعية من هذا النقل المضلل والافتراض التوكيدي جيلاً

بكامله . وقبل ن ينهي عمله الضخم بزمن طويل اصبحت صفحات كتاباته صفراء وعديمة الجدوى .

اما في القانون والاقتصاد معاً فقد ظل الاستنتاج حتى يومنا هذا هو الطريقة القويمة . فتشريع بانثام الذي بسطه ونظمه جون اوستن نشأت عنه في انجلترا وامريكا المدرسة التحليلية في النظرية القانونية وهي التي تعتبر عمل المحكمة مجرد تطبيق استنتاجي لمقدمات موثوق فيها موجودة في القانون او الدستور . ومع ان المتشرعين اهملوا هذه النظرية او عدلوها فان طرقها ما زالت مسيطرة على معظم المحاكم اليوم ، فنجم عن ذلك ان اصبحت مهمة تكييف المبادىء القانونية لاحوال الحضارة الصناعية التي ليس لها اي سوابق ، في غاية الصعوبة . واما الاقتصاد السياسي الذي كان على يدي آذم سمث شديد القرب من حقائق الحياة التجارية ، فقـــد زاد تجريداً واستنتاجاً ، عندما اصبح الدستور التوكيدي للاحرار . وبدا في مدرسة مانشستر مهملا لكل الحقائق الاقتصادية عندما سعى الى الاقتراب مـــن الرياضيات وصلابتها . وجاء جون ستوارت مل ، عظيم منتصف القرن والمنادي بصورة عامة بالاستقراء العلمي ، فوضع سلطته الكبيرة في جانب الاستنتاج واعتباره المنهج الوحيد الممكن في العلوم الاجتماعية . وفي وجه احتجاجات الطبقات العاملة والاتجاهات الانسانية ضد قسوة المذاهب الكلاسيكية وعدم واقعيتها ، اتجه الاقتصاديون التقليديون بتعنت اشد صوب المثل الاعلى الميكانيكي في العالم النيوتوني . وشهدت حقبة ١٨٧٠ دفاعا قوياً في انجلترا وفرنسا والنمسا عن وجهة النظر المجردة التي تناولت باسم « النظرية الاقتصادية الخالصة » علم النفس القديم المهمل المعروف منذ قرن من الزمن ، والقائم على مبدئي اللذة والالم وامطرت عليها سيلاً من الديالكتيك والرياضيات . اما نظرية المنفعة الحدية في الاقتصاد الناتجة عن ذلك فقد اكتشف الاقتصاديون المحدثون في السنوات العشر الاخيرة فقط انها بعيدة عن كل اتصال بالعالم الاجتماعي الواقعي وما يجري فيه . واما

الثورة في سبيل نظرة اكثر واقعية فما زالت تنزعمها اقلية .

منهج الرومانطيقيين التاريخي

هكذا حافظت العلوم الاجتماعية بطرق لا حصر لها على ارثها الذي تحدر اليها من القرن الثامن عشر . ولكن انتشر من المانيا ومن الرومانطيقية الاتجاه الثاني الكبير الذي كان له تأثيره . ولد هذا الاتجاه من المثالية الهيجلية ورد فعل التقليديين ضد الاتجاهات العلمية لعصر التنوير ، فاتجهت المدرسة التاريخية الى سجل الماضي وحاولت ان تتعقب سوء المجتمع الانساني البطيء المحتم ، والمؤسسات البشرية من اقدم العصور . وقد ساق الاهتمام المتيقظ الجديد في التاريخ بحثاً لا يعرف الكلل فوق الوثائق التي أكل عليها الدهر بدافع من ايمان قوي في تحديد مجرى النمو الذي مرت خلاله جميع الاشياء الانسانية تحديداً دقيقاً لا بد ان يعطي من ذاته فهماً كاملاً للانسان المعاصر ولمجتمعه . لكن الابوة الرومانطيقية لهذه الطريقة التاريخية تخون ذاتها في السهولة التي ألهت بها التاريخ نفسه ، وجعلت منه قوة مقدسة لا يحق للأيدي الفانية ان تدنسها . ذلك ان مجرى الحوادث الانسانية قد اعتبر موجهاً من قبل قوة غامضة ولكنها ذات غاية ، واعتبر التدخل بخططها ضرباً من الكفر . وقد كانت سيطرة هذه النظرية الغائية في التاريخ هي التي سهلت تمثل الفلسفة التطورية الجديدة عندما جاءت تضغط بقوة من علم الحياة . وقد بدا داروين وكأنه قدم تأكيداً علمياً دقيقاً لهذه القوة الكونية . والغريب انه لم ينظر الى التاريخ كسجل لنتائج تفاعل القوى المعقدة بل على انه بذاته قوة تحدث الاشياء . واصبح التطور في نظر المدرسة التاريخية ، امراً موضوعياً ، ضد الازلية والعلة الكبيرة التي حققت اهدافها الكامنة .

والحقيقة ان الطريقة التاريخية اذا ما طبقت على المؤسسات الاجتماعية فانها تعني اهمال العلم بمعنى التحقيق تجريبياً بالمبادىء السببية والاعتماد بدلاً عنه في تفسير الامور على عرض زمني للحوادث المتعاقبة . وهي تذهب

الى ان فهم ماهية الحاضر وكيف وصل الى ما هو عليه – لا تتطلب سوى معرفة تقدمه في الزمان . ولو اردنا قياس هذا الموقف على علم الفلك فكأنما الناس يكتفون بتسجيل مراكز الكواكب تسجيلاً دقيقاً دون ان يحسوا بحاجة الى دراسة الميكانيكا السماوية . ولا ينكر قط ان معرفة التطور التاريخي هي ذات اهمية رئيسية ، اذ توسع توسيعاً كبيراً نطاق الحوادث المشاهدة ، وتعطي فكرة عن القوى التي تفعل في المجتمع ، وعن نسبية الاشكال الحاضرة وشمول التغير . لكن الطريقة التاريخية في العلوم الاجتماعية زعمت اكثر من ذلك : فقد اعلنت انها تعطي من ذاتها علماً في الانسان . وهذا الزعم البالغ في الحماس ربما كان طبيعياً بنتيجة النشوة التي سيطرت عقب توسع الآفاق . ولكن كما ان علم الحياة ترك الماضي لعلم المتحجرات ، واتجه هو نفسه اكثر فأكثر الى التجريب ، هكذا يجب على العلوم الاجتماعية ان لا تنسى الحاضر – وهو الحقل الوحيد للتحري العلمي الصادق – من اجل افتتانها بالماضي . ولا يمكن لعلم المتحجرات الاجتماعية ان يأخذ ابداً مكان تحليل القوى المعاصرة . والحقيقة ان المفتاح الصحيح لتفسير القوى الماضية هو مقدار فهمنا للحاضر ، على اساس من شروط هذا الحاضر نفسه . فلا التاريخ ولا التطور يشكلان بذاتهما تفسيراً سببياً . بل هما ظاهرتان في حاجة الى التفسير .

وقد سجلت المدرسة التاريخية في الواقع مأثرة واحدة كبيرة . فقد بلغت بفضلها المناهج النقدية من اجل التقرير الموضوعي لحقيقة الماضي ، بلغت درجة الكمال . ونشأ التحقيق العلمي التاريخي في المانيا اولا . فنيبور **Niebuhr** ورانك **Ranke** في التاريخ السياسي ، وباور **Baur** ومدرسة توبنجن **Tubingen** في التاريخ المقدس ، واي . ف . وولف **A. F. Wolf** في علم اللغات الكلاسيكية ، وضعوا أسس التاريخ النقدي . ووجد الناس الوسائل ليقرأوا الماضي قراءة صحيحة . ولقد سرت عدوى هذا الاكتشاف الى الدراسات الاجتماعية الاخرى ، التي انصبت على التاريخ في بهجة بالغة . فأصبح

علم المجتمع مرادفاً لتاريخ المجتمع وغرق كل حقل منه في تاريخه . وأصبحت الفلسفة تاريخ الفلسفة ، والفقه تاريخ القانون ، وعلم نشأة الانسان تاريخ المؤسسات الاجتماعية ، والاقتصاد تاريخ المؤسسات الاقتصادية ، والسياسة دراسة التطور الدستوري ، والاخلاق نمو العادات الانسانية وتطورها ، واللاهوت تاريخ الدين . اما الموقف النفعي الذي بشر بأشياء كثيرة في القرن الثامن عشر ، فقد نسي وسخر منه لنقص الحس التاريخي فيه . وجمعت في شغف بالغ تحريات مفصلة لا عدّ لها لتتبع تطور بعض المؤسسات المعينة . وأخذت المطابع تنشر بكـثرة فائقـة دراسات تطور الدين ، والعادات والمعتقدات الاخلاقية ، والزواج والعائلة ، والفئات الاجتماعية ، والاشكال الاقتصادية ، بل كل ما كان له صلة ولو بعيدة بحياة الانسان ، فاغتنت بذلك معرفة الناس في الماضي وزادت البلبلة في افكارهم . وبحث الناس في كل مكان عن خطوط بسيطة محتمة للتطور ، ونتج عن ذلك انهم زوروا على العموم — قدر ما فعل الرومانطيقيون قبلهم ، تعقيد الماضي الحقيقي وتنوعه .

وعلاوة على ذلك فقد قوي الميل للبحث في اصول المعتقدات والعادات لمعرفة قيمتها بالنسبة للحاضر . وحسب الناس انهم اذا استطاعوا عرض مجرى من مجاري التطور خلال الاجيال فقد فسروا اسباب ذلك التطور ومنفعته الحاضرة معاً . فمثلاً حين طبقت الطريقة التاريخية على دراسة الدين ، كثيراً ما كانت تعني انصراف الناس عن البحث المثمر في الطبيعة البشرية ضمن بيئتها الحاضرة من اجل الاهتمام « بالديانة البدائية » ، وقيامهم بالبحث عن التفسير الصحيح للظواهر الدينية في عادات القبائل المتوحشة واعتقاداتها . ويشبه ذلك ان يدرس المرء شجرة البلوط لا في اشجار الغابة الـكبيرة الباسقة وانما في جوزة البلوط . ويزداد الامر ابهاماً حين نتذكر ان مثل هذه القبائل البدائية ليست ذاتها الاصول التي انبثقت منها حضارتنا القائمة ، وانما هي اكثر المنظمات فجاجة في العالم اليوم وهي تقوم في الزوايا البعيدة

منه . واشارت الطريقة التولدية على الناس ان يدرسوا شجرة البلوط لا في البذرة التي نبتت منها - وهو أمر مستحيل - وانما في بذرة أخرى لسنا متأكدين انها تشبه تلك البذرة في الميزات الاساسية . ومن البديهي ان اي مقدار من الدراسة ، حتى دراسة البذرة الاصلية لن يقرر الشكل الحاضر لشجرة البلوط او قيمة خشبها . وهكذا فالموقف التاريخي قد ابتعد والقى رداء من الظلام على موقف القرن الثامن عشر المثمر بتحري المؤسسات بالدرجة الاولى من حيث علاقتها بالطبيعة البشرية والحاجات التي يجب ان تؤمنها اليوم .

منهجا التطور وعلم الحياة

أدى توطيد مذهب التطور في علم الحياة الى دعم هذا الموقف التاريخي ، الذي خلع على نفسه رداء « المنهج التطوري » واكتسب مكانه دون أن يستفيد نوراً وذلك بالرغم من احتفاظه بالروح الرومانطيقية . وبدا كل تاريخ وكأنه نوع من « التطور » دون ان يقيم اي وزن لآلية التغير في علم الحياة . وحذا علماء الاجتماع ونشأة الانسان حذو سبنسر فتصوروا خططاً واسعة لمراحل التطور الاجتماعي ، وجمعوا بفعل تحريهم العلمي عادات وافكاراً من أزمنة وأمكنة متباعدة كل البعد وعرضوها عرضاً جميلاً من اجل تأييد نظرياتهم التأملية . وهذا الخليط من الاستنتاج والافكار السابقة جسموه باسم « طريقة المقارنة » . وكان من السهل ان يثبتوا بواسطتها اية نظرية مهما كانت .

والحقيقة ان علم نشأة الانسان والاجتماع والعلوم الاجتماعية بصورة عامة ، كان عليها ان تعيد خطواتها في الجيل الاخير وان تقيم أسسها من جديد على علم النفس وتحليل الاحوال الحاضرة . ان معظم المؤلفات المعاصرة في هذه الحقول ما زالت معنية بالتنبيه الى الاخطار الناجمة عن القول بأي خط من خطوط التطور الواحد البسيط المتصف بوجود درجة من التطور

التلقائي ، مشددة على التيارات السببية المتعددة والتأثيرات التي عملت على تحويل المؤسسات القديمة لاشكالها الحاضرة ، وهي مع احتفاظها بذات الاسماء قد تغيرت كثيراً من حيث بناؤها ووظيفتها . وهكذا فان علم الانسان الذي ما فتىء يجاهد معتمداً على الطريقة الاستنتاجية التقليدية ، قد ازداد ابهاماً بتأثير الموقف التاريخي للرومانطيقية .

لكن دارون فعل اكثر بكثير من مجرد دعم الاثر الرومانطيقي في علم الانسان . فهو بابرازه علم الحياة ، وباعطائه طيلة النصف الثاني من القرن التاسع عشر المكانة التي احتلها علم الميكانيكا في القرن الثامن عشر ، اضاف أثراً بيولوجياً ثالثاً الى التيارين المسيطرين من قبل . فقد اصبح علم الحياة الآن هو العلم السائد ، وعلى ذلك اخذت العلوم تعود اليه الآن لتكتسب منه المفاهيم والمقايسات الجديدة . ووجد العلماء في مفهوم العضوية الاجتماعية مجالاً لامكانيات للتوسع لا نهاية لها . فالمجتمع ليس نتيجة عقد آلي كما اعتقد بشغف عصر التنوير . بل هو عضوية حية اصيلة ، ووحدة من خلايا تقوم بوظائفها بانسجام . وقد سبق ان عرفت هذه المثل مدرسة الرومانطيقية يوم شددت على القول بأن الدولة هي اكثر بكثير من مجموع اعضائها . والحقيقة بالرغم من ان المقايسة بالعضوية ما كانت لتنضج الا بنشوء علم الحياة ، الا انها كفكرة النمو البسيط تدين بأكثر مضمونها الى الحافز المثالي الذي جاء عن طريق فخته وشلنغ وهجل .

وكمثال واضح على التوحيد المبكر بين المفاهيم المثالية والبيولوجية يمكننا ان نأخذ نظرية بلونتشلي Bluntschli القومي الالماني . فالدولة بالنسبة اليه « ليست بأي شكل من الاشكال جهازاً لا حياة فيه ، بل جهاز حي ، فهي بالتالي كائن عضوي . وهي لا تأتي على ذات مستوى العضويات الدنيا من النباتات والحيوانات ، وانما هي من نوع اعلى .. واذن فنحن عندما نصف الدولة بأنها عضوية لا نفكر بفاعلية الكائنات الحية في بحثها عن

الغذاء وامتلاكها وتمثلها له وفي توالدها » لكن المقايسة تقوم على نقاط ثلاث :

« أ – كل عضوية هي اتحاد من عناصر جسدية مادية ومن قوى نفسية حية – او بايجاز من جسد ونفس . ب – ومع ان الكائن العضوي هو كل واحد ويظل كذلك ، انما له في اجزائه اعضاء تحركها حوافز وملكات خاصة ، لكي تسد بطرق شتى حاجات الحياة المتغيرة للكل . ج – للعضوية نمو من الداخل الى الخارج ونمو خارجي »[٢] .

وقد كان بلونتشلي مأخوذاً بتشبيهه حتى انه خلع على عضوياته الاجتماعية الصفات الجنسية : فالدولة هي الذكر والكنيسة هي الانثى .

وكـــان اوغست كونت في « فلسفته الوضعية » Positive Philosophy (١٨٣٠ – ١٨٤٢) اول مفكر يذهب الى ان علم المجتمع يجب ان يقيم اسسه بوضوح على علم الحياة . وقال بأنه لا بد لكل علم ان يتطور بشكل محدد ، حتى يدرك القمة في « المرحلة الوضعية » وفي علم موحد للمجتمع له قوانين ثابتة في النمو . وعلى علم الاجتماع الذي هو ارفع العلوم ، ان يبحث عن أسسه في العلم الذي سبقه مباشرة ، وهو علم الحياة . فقوانين علم الاجتماع هي الجزء المقابل لقوانين علم الحياة . ولكن الفضل في ادخال المثل الاعلى البيولوجي في علم الانسان يعود بالدرجة الاولى الى هربرت سبنسر . فقد توسع توسعاً كبيراً بمقايسة العضوية . وأفرط بالمبالغة في هذا الاتجاه المتأخرون من علماء الاجتماع امثال ليليانفيلد Lilienfeld وشيفلي Schaffle وورمز Worms الذين لم يكن الامر بالنسبة اليهم مجرد قياس بل الحقيقة الحرفية . وأهم من ذلك بكثير تشديد سبنسر على فكرة المؤالفة الاجتماعية للبيئة – اي مقولات آلية التطور البيولوجي . وأخذ الناس يتزاحمون بعد نشر نظرية دارون لتفسير نمو الفئات الاجتماعية ، على اساس الكفاح من اجل الوجود والانتقاء الطبيعي وبقاء الانسب . ونظر هؤلاء الداروينيون الاجتماعيون – ومن اهمهم باجيهوت Bagehot في كتابه « الفيزياء والسياسة »

Physics and Politics[8] ، والعــالمان النمساويــان جمبلوفتش Gumplowicz راتزنهوفر Ratzenhofer ، الى تصارع الفئات العرقية والقومية والاجتماعية ، نظرة بيولوجية محضة واعتبروا ان الحرب هي العامل الاساسي في التطور الاجتماعي . ويقول باجيهوت بأن صراع البقاء يجري بين الفئات اكثر مما يجري بين الافراد . ويتخذ تسابق الفئات من اجل هذا التعاون اعنف الاشكال :

« مهما يمكن ان يقال ضد مبدأ « الانتخاب الطبيعي » في الامور الاخرى فلا شك بسيطرته في اول التاريخ الانساني . فلقد قتل الاقوياء الضعفاء كلما استطاعوا .. وفي كل دولة من دول العالم تنزع الامم الاشد بأساً لأن تسود على الامم الاخرى . واذا نظرنا الى بعض الصفات المعينة وجدنا ميلاً لاعتبار الأمم الاقوى هي الأمم الفضلى .. ولأفضل المؤسسات ميزة حربية طبيعية على المؤسسات السيئة »[3] .

وحين استعرض جمبلوفتش الصراع العرقي على المسرح النمساوي ، رأى في صراع الفئات المدخل الذي يلج منه الى منشأ الحضارة .

« من الاحتكاك والصراع ، ومن انفصالات العناصر المتضاربة واتحاداتها ، تولد في النهاية النتائج الجديدة للمؤالفة ، وهي الظواهر النفسية الاجتماعية المتقدمة ، والنماذج الثقافية العليا والمدنيات الجديدة ، والدولة الجديدة ، والوحدات القومية .. وهذا كله يحصل بمجرد الفعل ورد الفعل الاجتماعيين وبتمام الاستقلال عن مبادرة الافراد واستقلالهم ، وضد افكارهم ورغباتهم وكفاحهم الاجتماعي »[4] .

فالفئات العرقية والاقتصادية على السواء ، لها حتماً مصالح متضاربة ، وفي الصراع الناتج الذي لا نهاية له ، يسيطر الاقوى على الاضعف . وتؤدي مثل هذه الغزوة في كل مكان الى قيام أقلية قوية اقتصادياً باخضاع اكثرية ضعيفة اقتصادياً . وهذا الاخضاع يخلق الدولة والمؤسسات الاجتماعية ويستمر بفضلها .

لقيت مثل هذه « الداروينية الاجتماعية » مؤيدين كثيرين واعطاها الفيلسوف نيتشه قالباً مثالياً . وطبقها علماء الحياة امثال جالتون Galton وكارل بيرسون Karl Pearson على صراع الاجناس العرقية مستنتجين برناجاً عملياً للسلالات القومية . وكانت تشكل قبل عام ١٨١٤ احدى المعاقل الرئيسية للدفاع « العلمي » عن الحرب والروح الحربية . واستعملت مؤخراً لتأييد مختلف المزاعم من تفوق العنصر الشمالي (النوردي) ، واللاسامية ، والتعصب القومي . واستغلت المناهج البيولوجية بنفس السهولة التي استغلت بها المناهج الآلية من قبل ، الى خدمة المصالح الخاصة لطبقات مختلفة .

وساهم علم الحياة الداروني مساهمة أخرى هامة في علم الانسان : فقد أدى الى تأسيس علم نشأة الانسان الكلاسيكي او المقارن الذي وضعه تايلور Tylor ولانج Lang وفريزر Frazer ومورغان Morgan . ودفع الناس لأن يجمعوا نماذج من الثقافات والمؤسسات البدائية حتى اذا رتبت ترتيباً ملائماً أمكن ان يخلق منها انظمة تأملية كبرى لتفسير النمو الاجتماعي . على مثل هذه المواد المتشعبة ، والتعميمات السريعة أقيم علم الاجتماع بقوانينه الاجتماعية المبسطة الى درجة الاستحالة وبتفسيراته السهلة .

وبالرغم من التشديد الثوري على طبيعة الانسان البيولوجية فان الطرق والمفاهيم التي استعارتها العلوم الاجتماعية من علم الحياة بعد عام ١٨٥٩ ادخلت الى علم الانسان من الابهام بقدر ما ادخلت من التوضيح . فالمقايسة بالعضوية ابعدت انظار الناس عن دراسة المجتمع الحقيقي دراسة مثمرة . والقائلون بالانتخاب الطبيعي القوا رداء من الظلام على النواحي الهامة لاختلاف النمو الاجتماعي عن النمو الطبيعي . وأدت الطريقة المقارنة الى تشويه الحقائق وتزويرها . وكان لا بد من بذل جهد كبير في نقد انصاف الحقائق الخاطئة العارمة هذه ، حتى ان تقدم العلوم الاجتماعية في الجيل الاخير كان الى حد كبير عبارة عن دحض للنظريات الكبيرة المستوحاة من التطور الداروني .

تأثير علم النفس والاتجاه التجريبي

ودخلت ايضاً مجموعة من الافكار المشوشة عن طريق علم النفس الذي يكاد اليوم ان يطمس ما كان للمناهج البيولوجية من مكانة رفيعة. وبعد ان أوصل المنهجان التاريخي والتطوري الناس الى درب معقدة يصعب الخروج منها تلفتوا بشغف الى علم الطبيعة الانسانية الجديد الذي اخذ يظهر ببطء صوب نهاية القرن وحاولوا مرة أخرى ان يؤسسوا العلوم الاجتماعية على علم النفس. وبديهي ان تؤدي مثل هذه المعالجة الى نتائج علمية أصيلة اغزر مما توصلت اليه الطريقة السابقة. ولكن لسوء الحظ كانت اكثر النتائج التي ما زالت في حيز الفرضيات بعد هي ذاتها التي اتخذت كبديهيات. ففي علم الاقتصاد، وهو الذي احس بالحافز الجديد قبل غيره، ادارت المدرسة النفسية ظهرها لافكار عصر التنوير القديمة، ووصلت الى نتائج قبيحة. وأعيدت في علم الاجتماع القصة البيولوجية القديمة: فتارة عزل هذا العامل وتارة ذاك ليتخذ مبدأ شاملاً لتفسير كل شيء ولتقحم فيه الوقائع تبعاً لارادة صاحب المذهب، فاعتبر العطف يوماً بأنه هو المبدأ الكبير كما ذهب الى ذلك ساذرلند Sutherland وجيدنغز Giddings أو أله التقليد كما حدث في مدرسة تارد Tarde ولوبون Le Bon. وبعد اكتشاف الاساس اللاعقلي للفعل الانساني اصبحت كل من «الغرائز» الكبرى اساساً لمذهب. فركزت احدى المدارس نظرتها على «غريزة القطيع». ونشر اتباع فرويد غريزة الجنس في الحياة بكاملها. وآخرون اتبعوا مكدوغال Mc Dougall في وضع لوائح للنزعات البدائية التي بني المجتمع عليها وذلك رغبة منهم في توسيع مذاقهم. وفي كل حالة من هذه الاحوال كانت الطريقة واحدة. فقد كان المبدأ يصاغ اولاً على اساس من ملاحظات قليلة، ثم يشرع بالبحث عن حقائق أخرى من اجل تفنيد نظريات جميع الخصوم.

وهكذا فان النتيجة الصافية لقرن من البحث والتصنيف والنظر لم تقربنا

كثيراً من اكتشاف أية قوانين علمية ثابتة محققة في الحقل الاجتماعي عما سبق الوصول اليه قبل مئة سنة وذلك بالرغم من المعرفة المفصلة بالمجتمعات البشرية التي زادت زيادة كبيرة ، وبالرغم من مجموعة المفاهيم الجديدة التي دخلتها . فلو بحث الانسان عن علم دقيق في المجتمع لوجد طريقة القرن الثامن عشر الاستنتاجية ما زالت قائمة ، مع ان المقدمات قد تكاثرت حقاً الى عدد كبير من المبادىء المتناقضة . واذا ما تعب احدهم من العمل العقيم باضافة نظام تأملي على نظام تأملي آخر ، انسحب الى التـاريخ وتعقب المراحل في نمو الماضي . ولقد كان من المستحيل تقريباً حتى هنا ان يتجنب الباحث انتخاب حقائقه التي يريدها على نور نظرية سبق ان اعتقد بها وما شيده بناة الانظمة هدمه النقاد . ففي علوم الاقتصاد ، ونشأة الانسان ، والاجتماع ، والسياسة ، بل في كل حقل ، اخذ كبار المفكرين يشعرون ان جميع النظريات لا تلبث ان تفند بزيادة المعلومات ، وان العلوم التي تم بناؤها بمثل تلك العناية الفائقة والتي اعلن عنها في حقب ١٨٧٠ و ١٨٨٠ ، لم تكن سوى تمويه وخداع ، وان كل تصنيف لمجموعة الحقائق الاجتماعية كان مساوياً لاي تصنيف آخر في قيمته وعدم جدواه – لكن هنالك شيئاً واحداً بدا انه وحده قد اكتسب بصورة نهائية : وذلك ان على الناس ان يجدوا الحقائق وان يدعوا النظريات تتحمل نتيجتها . تلك كانت حالة العلوم الاجتماعية العامة في مطلع القرن الحاضر . وكانت المطابع ما زالت تخرج سيلاً من الانظمة الجديدة . لكن العلماء الاكثر جدارة كانوا يدرسون بتواضع ، بل وفي بعض الاحيان بشيء من التعامي عن أي شيء آخر ، اجزاء من التاريخ او من المجتمع .

وقد بدأ الناس الآن الكفاح للخروج من هذا المأزق المنهجي . فهم يبحثون على علم نفس أصح واكثر تقدماً ، مقتنعين ان علم الطبيعة البشرية يجب ان يكون اساسياً . وهم ينتقدون كل التفسيرات المتحيزة السهلة ويطلبون اطلاعاً على جميع الحقائق . وهم يعتقدون بامكانيات الاحصاء التي صاغها

لاول مرة كيتيليه عـام ١٨٣٥ ، والتي تبـدو انهـا تقدم قياساً صحيحاً للقوى الاجتماعية . ويجربون بصورة مثيرة معادلة بعد أخرى مؤملين ان ينتهوا الى شيء ذي معنى . ويسعون فوق أي شيء آخر لأن يصبحوا تجريبيين بقدر الامكان . ومع انهم ما زالوا يجدون املاً في علم الحياة فان طرق التجريبيين في المختبرات القائمة على العناية هي التي تجذبهم الآن . ثم انهم بالنقد للنظريات السابقة لاكتشاف بذور الحقيقة فيها ، وبالتحليل الصبور للمؤسسات القائمة واعمالها ، وبالقياس الاحصائي لنتائجهم التمهيدية ، وبالتشديد المستمر على التحري والتجريب ، يأملون اخيراً ان يتوصلوا الى بعض المبادىء العامة التي تستحق اسم العلم .

وبينما يكاد تقدم العلوم الاجتماعية في العالم المتنامي يبدو مخيباً للأمل بالنسبة للآمال الكبيرة والادعاءات الكبيرة ، فان الفروع الخاصة قد سدت مجالاتها وبصورة مناسبة الى حد ما ، ووضعت اسساً ثابتة ، واكتسبت اتجاهاً نقدياً واساوباً تعقد عليه الآمال . وذهب هذا التطور الى ابعد حد ممكن في الحقول ذات المواضيع المحدودة الضيقة ، والتي يقل تعرضها الى الهوى والتي تتسع ، فوق كل ذلك ، الى ابعد حد ممكن من الاستقصاء المفصل . فعلما النفس ونشأة الانسان اصبحا علمين اصيلين بينما تناضل علوم الاقتصاد والسياسة ، وبصورة بارزة علم الاجتماع ، لتحرر ذاتها من سيطرة المفاهيم السابقة والاهواء الجماعية . واذا اتجهنا للقيام بعرض سريع للعلوم المفردة فمن الخير ان نلاحظ مقياس التقدم بالنسبة لجهود الرواد في عصر العقل .

تطور علم النفس

لقد أتينا على بيان انتقال طريقة العلم الطبيعي الميكانيكية الى ميدان السلوك البشري ، وبلوغها الأوج في علم النفس السلوكي لدى واطسن Watson واتباعه . لكن هذا الميل لم يكن مطرداً ولا خلواً من المقاومة . وربما

كان سابقاً للأوان ، بسبب ما يتمتع به مذهب سيكولوجي رومانطيقي جديد من ذيوع وانتشار في الوقت الحاضر ، أن نقول بأن علم الانسان قد دخل حتى الآن ضمن المذهب الميكانيكي الشامل . لقد استبد ، خلال القسم الاعظم من هذا القرن، بمبدأ علم النفس نزعتان مختلفتان . فكانت، من ناحية ، مدرسة التداعي القديمة التي ترجع الى القرن الثامن عشر وكان يتزعمها هارتلي Hartley وجيمس مل James Mill ، وهي التي أعقبت الطريقة الميكانيكية النيوتونية غير أنها اتخذت عناصر لها من حوادث « الاحساسات » الفريدة، التي يتوصل إليها بتحليل وعي الفرد.هذه المدرسة الاختبارية ، كانت سائدة في انجلترا حيث جعلها تحالفها مع الفلسفة النفعية ومع النظريات السيكولوجية للاقتصاديين والأحرار أشبه بمنهاج حزب من الأحزاب . وكانت نتائجها الطبيعية هي مذهب اللذة . أي أن الدافع الوحيد لعمل الانسان هو الرغبة في اللذة وتجنب الألم ، والمذهب العقلي ، أي أن الانسان يعمل دائماً بوعي وتعقل لإدراك هاتين الغايتين . وقد كانت بمثابة الأساس للمذهب الفردي الانجليزي حتى الحرب العالمية تقريباً ، وكانت تدخل في جميع النظريات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . وقد قامت في الجهة المقابلة مدرسة الرومانطيقيين السيكولوجية ، سائدة في ألمانيا ومنتشرة انتشاراً واسعاً في فرنسا . هذه المدرسة نبذت الفكرة القائلة بإمكان تعليل عقل الانسان باصطلاحات ميكانيكية ، لكنها احتفظت بطريقة الملاحظة الداخلية أي الاستبطان . فقد كان الرومانطيقي يرى ينابيع خفية من الحقيقة إذ يحدق النظر في نفسه ، ويتأذى من إخضاع هذا الفيض من الحياة لتحليل محدود ـ كان يفضل أن يشعر بحدوسه ويؤمن بها وقد كشف الاستبطان ، عند الفرنسيين وهم أشد من غيرهم ـ كشف النقاب عن جميع العناصر التقليدية : النفس ، الإرادة ، الحرية ، العقل . وعندما أراد أوغست كونت أن يصنف العلوم أحس بقناعة عظيمة بالطبيعة الميتافيزيقية لهذه السيكولوجيا حتى انه لم يجد مكاناً لمثل هذا العلم في مخططه . ولم يأت الدافع إلى تحليل جديد من أي من هاتين المدرستين العقيمتين ، بل صدر عن علمي البيولوجيا والفيزيولوجيا .

قام هربرت سبنسر Herbert Spencer ، في كتابه مبادئ علم النفس Principles of Psychology المنشور عـــام ١٨٥٥ ، بأول محـــاولة للنظر إلى الطبيعة البشرية نظرة حياتية (بيولوجية) متغلغلة ، وعلى الرغم من أنه لم يستطع أن يتحرر من الأفكار القديمة ، فقد استطاع أن يتصور العقل لا مادة موضوعة ضمن الإطار الفاني ، بل « تلاؤماً بين الظروف الداخلية والظروف الخارجية » وشكلا من التكيف البشري مع بيئة بيولوجية . ثم أخذ يجيء شيئاً فشيئاً ، مع نمو علم الأمراض العصبية والأعصاب ، تحليل فيزيولوجي للعمل البشري أشد تفصيلا من قبل . وقد احتفظ الناس في بادئ الأمر بالرأي القديم عن العناصر النفسية الخالصة ، وحاولوا أن يلائموا بينها وبين العمليات العصبية المكتشفة حديثاً . كان الرأي المعتبر النهجي يميل إلى مذهب «التوازي الجسمي النفسي » ، المذهب الذي يقول بوجود مملكتين إحداهما عقلية ، والأخرى جسمية ، بينهما ارتباط وثيق لكن لا علاقة سببية بينهما ، وكان هذا المذهب يرى أن الحافز العصبي يقترن بحافز عقلي ، لكن أعمال الناس جديرة بأن تكون هي ذاتها من دون حاجة إلى مايصاحبها من وعي . هذا الرأي أطلق العالم الفيزيـــولوجي لإتقان تحليله الميكانيكي ، بينما يسر لعالم النفس أن يعين بطريقة الاستبطان التركيب العقلي المقابل المؤلف من الاحساسات والإرادات والانفعالات . وكانت المهمة الرئيسية لعلم النفس التركيبي هذا هي ربط مختلف الادراكات الشعورية للون والصوت والذوق . . الخ ببواعثها الفيزيولوجية . وعلى هذا الأساس قام ويبر Weber وفيشنر Fechner بكثير من العمل التجريبي ، وأسس وندت عـــام ١٨٧٩ أول مختبر سيكولوجي في ليبزغ .

وجاء وليام جيمس William James فنظم أصول هذه السيكولوجيا التجريبية في كتابه العظيم « مبادئ علم النفس » Principles of Psychology عام ١٨٩٠ . وبالرغم من أنه ظل يعتبر الوعي شيئاً مغايراً للجسم ومنفصلا عنه ، فإنه لم يره تركيباً ثابتاً بل تكيفاً وظيفياً متدفقاً مع البيئة . وكان يبحث بحثاً

متصلا عن أساس فيزيولوجي لجميع فعالياته . ومعظم البحوث التي جرت منذ ذلك الحين إنما جرت بوحي من فصوله التي كتبها عن الغريزة والعادة والانفعالات والإرادة والذات . لكن هذا الموجود الذي لا يحس ولا يمكن وصفه قد أخذ يصبح عديم النفع في نظر الوظيفيين التجريبيين ، وبلغ الأمر بجيمس في النهاية أنه أخذ يشك كثيراً في قيمة الإبقاء على مفهوم الوعي أو العقل — وقد صار هذا الاقتراح يستقبل بترحيب متزايد . وثمة رائد آخر يجب أن نضعه إلى جانب جيمس وهو ج . ستانلي هول G. Stanley Hall الذي طبق تطبيقاً مجدياً الطريقة الوراثية وتوصل إلى نفس النتائج تقريباً . ومما شجع على إقامة سيكولوجيا بيولوجية صرفة ، الحافز الذي جاء من دراسة سلوك الحيوان ، حيث لايخفى تعذر تطبيق طريقة الاستبطان وما نتج عنها من تركيب عقلي . واستطاع جيمس ماكين كاتل James McKeen Cattell وادوارد لي ثورندايك Edward Lee Thorndike باتباع طرق احصائية مضبوطة بعناية ، أن يتناولا السلوك البشري نفس المتناول مما جعل واطسن يخطو تلك الخطوة التي لا مناص منها ، أعني نبذ الوعي نبذاً كلياً والاعتماد على دراسة مخبرية موضوعية تامة للسلوك البشري .

مسألة عناصر السلوك البشري

رأت المدرسة السلوكية أن مشكلتها الأساسية هي اكتشاف الآليات الفيزيولوجية البسيطة التي يتركب منها سلوك الجسم البشري بمجموعه ، وتحليل تفاصيل عملية التركيب الخاصة بتكوين العادة . فاستطاع واطسون بتحليله تحليلا دقيقاً مايصدر عن أطفال البشر الحديثي الولادة من رد الفعل أن يحدد أنماط السلوك التي يبدأ الانسان بها حياته ، واكتشف الأسلوب الذي تصبح به هذه الأفعال المنعكسة البسيطة صيغاً من السلوك أكبر حظاً من التعقيد . واعتماداً على مفهوم « الفعل المنعكس الشرطي » الذي درسه بافلوف في روسيا — وهو استجابة يكتسبها الكائن بربط منبه جديد بالمنبه المعتاد — أوضح واطسن السرعة التي تصبح بها الأفعال المنعكسة الأصلية والحركات العشوائية

رجاعاً أو ردود فعل مكتسبة . ان العادات تبنى ، عادة فوق عادة ، بسبب من البيئة الشارطة ، التي بتأثيرها في الأنماط الفيزيولوجية المتوافرة تبني حقاً السلوك المتكامل للانسان الراشد .

بينما كان الجميع متفقين على أن عناصر السلوك هذه ذات طبيعة فيزيولوجية وأن شعور الفرد بها ليس إلا شعوراً غامضاً ، نرى الجدل قد احتدم بينهم حول ما إذا كانت هذه العناصر تأتي لدى الولادة محددة في نمط موروث بسيط بحيث يمكن بحق اعتبار الصفات البشرية الأساسية ثابتة لاتتغير ، أم هي بالدرجة الأولى عادات كونتها البيئة من طبيعة إنسانية مرنة نسبياً وذات إمكانيات غير محدودة تقريباً . وقف ثورندايك Thorndike في كتابه « طبيعة الإنسان الأصلية » Original Nature of Man ، كما وقف مكدوغال في كتابه « علم النفس الاجتماعي » Social Psychology إلى جانب الرأي الأول وشادا نظاماً جذاباً من الميول أو الغرائز الموروثة التي من تمازج ذراتها السلوكية يتكون السلوك الناضج .

قال ثورندايك : « إن كل إنسان يملك منذ مطلع حياته عدداً كبيراً من الميول المحددة تحديداً جيداً نحو سلوكه المقبل . وبين المواقف التي سيجابهها والاستجابات التي سيعمل بها وصلات مهيئة من السابق . لقد قدر له من قبل بسبب من تكوين الخليتين التناسليتين ، أنه في ظروف معينة سوف يرى ويسمع ويشعر ويتصرف بطرق معينة . . إن سلوك الإنسان في الأسرة والتجارة والدولة والدين وفي كل شأن آخر من شؤون الحياة راسخ الجذور في استعداده الأصلي الموروث المؤلف من الغرائز والقابليات » *.

كانت هذه الغرائز في رأي مكدوغال قوى هائلة مقيمة في الانسان تدفعه إلى العمل ، وهي الينابيع الدافعة التي لولاها لكان عاطلا أو خاملا :

« يمكن إذن أن نعرف الغريزة بأنها ميل سيكولوجي فطري يعين لصاحبه أن يدرك أو ينتبه إلى أشياء من صنف معين ، وأن ينفعل انفعالا من نوع

خاص لدى إدراكه شيئاً من هذه الأشياء ، وأن يتصرف إزاءه تصرفاً خاصاً أو ، على الأقل ، أن يعاني حافزاً إلى مثل هذا التصرف » [٦].

وقد وجد في الانسان حوالي إحدى عشرة غريزة كبرى ، أهمها غرائز الهرب ، والنفور ، والفضول ، والخصام ، وقهر النفس ، وتأكيد الذات ، وغريزة الأبوة . ولابد أن نلاحظ أن هذا التصنيف هو تصنيف منطقي وغائي عرفت فيه الغرائز على ضوء الغايات التي تخدمها . وقد تعددت النظريات الاجتماعية التي بنيت على هذا التصنيف .

إن نقد هذا المفهوم الذري البسيط للطبيعة البشرية نقداً دقيقاً خلال عشر سنوات ، أدى إلى الاتفاق العام على أنه من الأجدى البحث عن استجابات أو ردود أفعال نوعية ومعينة يمكن أن تعزل بصورة تجريبية ، وعلى أن هذه الأفعال المنعكسة يشاد فوقها سلوك الإنسان عادة إثر عادة بتأثير من البيئة .ان نظرة كهذه لا تقدم لنا «تفاسير» سهلة للتصرف ، كتلك التي تأتي من فهمه على ضوء عدد قليل من الغرائز المسيطرة . غير أن العلماء أخذوا يتساءلون عما إذا كان عزو تجمع الناس ، مثلا ، في المدن الكبيرة إلى « غريزة التجمع » لا يشبه إلى حد كبير قوة الأفيون على التخدير في نظر الأطباء من حيث أنه ضرب من التسمية وليس تفسيراً . إن هذا الرأي إذ يذهب إلى أن عناصر السلوك كثيرة جداً ومعقدة جداً ، يقضي على مذهب ذري بسيط لكنه يفتح الطريق أمام تحليل أدق لحياة الأفراد وأمام دراسة تكوين العادة دراسة وراثية قادرة على التنبؤ والتحكم معاً .

إن النتائج العملية لهذا التحول من اعتبار « الغريزة » الغامضة والاحيائية إلى اعتبار « الفعل المنعكس » المحكم هو الوحدة الأساسية تتضمن زيادة التأكيد على أهمية عامل البيئة الحاسم ، الذي قللت مدرسة مكدوغال من شأنه ، وتؤدي ، من ثم ، إلى اعتبار الطبيعة البشرية ثمرة للوضع الثقافي الذي ولدت فيه ، لا موجوداً ثابتاً لا بد له أن يزدهر في المجتمع . ولم يكن

من قبيل الصدفة ان المحافظين أعداء التبدل الاجتماعي قد تمسكوا بالنظرية الأولى التي تعتقد بأن الطبيعة البشرية بسيطة وثابتة ، بينما نرى خصوم هذه النظرية ، كجون ديوي ، يأملون بتحسين المجتمع عن طريق التربية وإصلاح المؤسسات . يتضح هذا بصورة خاصة عند التأمل في مسألة الفروق الفردية والجماعية التي كشفتها التجارب وقاستها والتي يبدو أنها أطاحت حتماً بنظرية القرن الثامن عشر عن المساواة بين البشر التي كانت شديدة الرسوخ في النظرية الاجتماعية التقليدية . هذه الفروق الفردية والجماعية إلى أي مدى هي وراثية وغير متبدلة ، وإلى أي مدى هي من ثمار البيئة وعرضة ، تبعاً لذلك ، لأن نتحكم بها ؟ إن المحافظين يرحبون بوجهة النظر الأولى، معتبرين النظام القائم ضرورياً جداً من الناحية البيولوجية ، بينما يأمل النفعيون أن يزيحوا بقدر الإمكان إلى الوراء حدود المواهب الطبيعية الثابتة . ونرى هذه النزعة منعكسة في الخلاف بين أنصار الحتمية البيولوجية والحتمية الثقافية في علم تاريخ الأجناس البشرية (الأنثروبولوجيا) وفي العلوم السياسية وفي علم الاجتماع . بيد أنه من الجلي أن الخلاف على الموروث والمكتسب من الطبيعة البشرية لا يمكن أن يحل إلا ضمن نطاق من التجارب كتلك التي أجراها واطسن مع توافر معلومات عن الحوادث أغنى مما نملك الآن .

مسألة قيام الشخصية المتكاملة بوظيفتها

لكن هذه المحاولة التي تهدف إلى إقامة مفهوم ذري جديد للطبيعة البشرية ، يشبه ذلك المفهوم الذي كان قائماً في القرن الثامن عشر مع فرق أن العمليات البيولوجية اعتبرت هي العناصر في المفهوم الجديد بدلاً من الاحساسات الخاملة في المفهوم السابق ، هذه المحاولة لها مشاكل أخرى غير تلك التي تتعلق بطبيعة عناصرها . فكيف تبنى هذه الوحدات الأساسية حتى تصبح تعبيرات بشرية معقدة ؟ هل عملية البناء هذه عملية إضافة فقط ، يمكن أن تميز فيها الوحدات الأصلية بشكل واضح ، أم تنطوي هذه العملية على

كثير من التحوير والتمثيل إلى درجة تصبح فيها قيمة الدراسة التحليلية كلها موضع شك ؟ لقد نشأ في المدة الأخيرة شعور من عدم الرضى بنتائج هذا التفسير للذرات السلوكية ، هـــذه السيكولوجيا المؤلفة من رجفات عضلية فأهم الحوادث النفسية هي أحداث معقدة ومنطوية على موقف برمته . فهل يمكن أن نبعث ثانية هذا الموقف في الظروف المخبرية ؟ إن تحليل الحوادث إلى « قطع سلوكية » يمكن أن يتم بنجاح لدى الحيوانات . أما الأعمال البشرية التي تتأثر بخبرة الفرد الماضية كلها ، فلم يثبت فيها نفع هذا التحليل . فهل في وسع السيكولوجيا البشرية أن تتغافل عن استجابة الشخص بكليته لموقف من المواقف ؟

وقـــد ذهبت مدرسة الهيئة Gestalt التي يتزعمها فيرتهايم Wertheim وكوفكا Koffka وكوهلر Kohler الى أن الاستجابة تكون دائماً لمجموعة من المنبهات المرتبط بعضها ببعض ، وتعرض أنماطاً غير مؤلفة بطريقة الإضافة كما أنها قابلة لأن يحل بعضها محل بعض، أنماطاً خاضعة لـ« قوانين في الكلية » تشبه قوانين الحقل الكهربائي . وقد حاول آخرون أن يطبقوا مفاهيم عضوية:

كتب ج . ر. كانتور J. R. Kantor : « لما كنا مهتمين، بالدرجة الأولى بالسلوك البشري فإنه يجب علينا أن نتحرى أفعال الأفراد من حيث هي حوادث بشرية متميزة ذات أنواع فريدة جداً . إن هذا في الحقيقة يعني أنه يجب علينا أن نحسب حساباً للظروف والمؤسسات العديدة التي تؤدي إلى نشأة الحوادث النفسية ، وتقيد حدوثها بشروط معينة . ولا يمكن أن نطمع في وصف السلوك البشري وصفاً ملائماً وفي تجنب الأوصاف الفجة العقيمة إلا إذا حسبنا حساباً للملامح والفروق الدقيقة الصميمة التي تتصف بها التفاعلات البشرية المتبادلة مع الأشخاص والأشياء . واننا نعتقد أن جوهر الطريقة العلمية الصحيحة هو أن ندرس أية حقيقة من الحقائق التي تقدم لنا هكذا بمظهرها الحقيقي لا بتحويلها إلى شيء آخر ، ولا بدراسة جزء مبسط من اجزائهـــا »[٧] .

« إن السيكولوجيا العضوية مبنية على افتراض التعهد بوجوب عدم إقحام أي شيء أبداً في التفكير العلمي سوى ما يمكن ملاحظته فعلا . كما لا يجوز أن نفترض ، خدمة لأهدافنا ، ان الجزء هو الكل . ونحن إذ نبني تحرياتنا على هذا الأساس ، نعتقد أن مادة علم النفس هي الاستجابات التي يستجيب بها الجسم لما يحيط به من المؤثرات . وبطبيعة الحال ، تؤخذ بنظر الاعتبار جميع أصناف المؤثرات المحيطة بالجسم : لذلك نرى السيكولوجيا الجسمية تدخل في مادة دراستها ، لا السلوك البسيط إزاء المنبهات الطبيعية وحده ، بل وأيضاً التكيفات المعقدة ، إزاء المؤسسات الاجتماعية والبشرية . وان أسباب استجابات (رجاع) العضو ليست هي الدماغ أو الحالات العقلية ، بل هي حاجات العضو كما تمليهـا الأشياء والأحداث المحيطة به . وبالنسبة لوجهة النظر هذه ؛ تتألف الجوانب التفسيرية لهـذا العالم بالدرجـة الأولى من الدراسة التفصيلية لتواريخ استجابات الأفراد خـلال اتصالاتهم المتعددة مع الأمور المحيطة بهم فعلا » [٨].

إن فهم عناصر السلوك لا يزال حتى الآن دون المستوى اللازم للقيام بمحاولة من هذا النوع من دون أن تأتي المحاولة غامضة . لكن بفضل فهم أشكال تكوين العادة أكثر تعقيداً فهماً وراثياً لا بد أن تزداد شيئاً فشيئاً أهمية العادات الأرقى تنظيماً . سوف تكون هذه المهمة واسعة غير محدودة لأنها تتناول المسرح الاجتماعي كله ، لكن علم الطبيعة البشرية لن يكون قادراً على تزويد العلوم الاجتماعية الأخرى بأساس مثمر إلا بعد إنجاز هذه المهمـــة .

التحليل النفسي

إن هذه المحاولة لتناول الشخصية ككل ، ولا سيما بأسلوب عملي من جانبها المرضي ، هي بالذات التي أدت إلى نشأة نظرية التحليل النفسي على

أيدي أطباء الأمراض العقلية . فقد أقاموا اعتماداً على عملهم في عياداتهم ، نظاماً كاملا لعلم النفس لا ينسجم والتحليل الميكانيكي العلمي الذي أتينا على وصفه ، ويدعي لنفسه اسم « السيكولوجيا الجديدة » . إن علم النفس التحليلي (السيكولوجيا التحليلية) ، كما صاغه فرويـــد وأتباعه ، هو مزيج من اكتشافات تجريبية هامة ، ومفاهيم جديدة مثمرة لدراسة سلوك الشخصيات المتكاملة ، وأساس تأملي لا يمكن أن يوصف إلا بأنه رومانطيقي وخيالي إلى أبعد حد ، وقد استخدم هذا المزيج في طريقة للعلاج ناجحة نجاحاً مدهشاً . إن محور هذا العلم هو أن القسم الأعظم من استجابات الإنسان ينشأ عن حوافز أو دوافع كامنة تحت مستوى الشعور ، وأن الطبيعة الصحيحة لهذه الحوافز في أي فرد من الأفراد يجب أن تفسر على ضوء خبرته الماضية . وبشكل خاص تعزى معظم الاضطرابات المرضية في السلوك إلى الدوافع الانفعالية أو العقد المقيمة باستمرار والتي كانت قد نشأت عن حوادث أو رغبات غير سارة أو مستهجنة من قبل المجتمع فكبتت . وإنما كان معظم اغناء علم النفس التحليلي لمعارفنا الطبيعية البشرية بكشفه عن النتائج الانفعالية التي يورثها مثل هذا الكبت للحوافز الأساسية : ان انعدام التكيف مابين ميول الفرد المختلفة قد يسبب أنواعاً كثيرة من الاضطرابات بعد أن ينسى السبب بمدة طويلة ، هذا إذا كان السبب قد عرف في يوم ما . ان أنصار المذهب الفرويدي ، إذ صنفوا الدوافع الانفعالية الناشئة عن أنواع نموذجية من الكبت ، مثل عقدة أوديب ، وعقدة النقص . . الخ ، زودونا بمجموعة جديدة من عناصر السلوك تهبنا القدرة على التحكم والفهم معاً . وأضافوا حقائق جديدة إلى حجة أولئك الذين يميلون إلى فهم السلوك على أنه تكوين عادات واقترانات في خبرة الفرد ، ثم انهم بفضل سجلاتهم المرضية قد أوضحوا العملية التي تتشكل بها هذه العادات والاقترانات . وقد كانت هذه العناصر السلوكية ، من هذه الناحية ، أكثر جدوى في العلوم الاجتماعية من الأفعال المنعكسة الأبسط منها التي قال بها السلوكيون .

ولكن الأفكار سلطت ضد مفهوم للعقل ومجموعة النظريات التي، بسبب كونها غير منطقية ، وكونها بالضرورة افتراضية ولا يمكن التحقق من صحتها، وكونها في كثير من الأحيان معقدة وهوائية، وكونها مناقضة لكثير مما هو معروف بصورة واضحة ، بسبب كل ذلك جعلتها بمثابة تفش جديد للسيكولوجيا القديمة التي جاء بها الرومانطيقيون . فأخطاء نظرية الغريزة مضاعفة . ذلك أن أنصار فرويد لما كانوا غير مكتفين بالإقرار بوجود أنواع من السلوك «غير صادرة عن تفكير، غير مميزة، مباشرة، وغير مراقبة أثناء حدوثها ، غير ممكنة الاقتلاع، وعاطفية»[٩] ، فإنهم يمضون ويفسرون هذه بأنها تعبير عن «لا شعور» يفترضونه ويعتقدون مرة أنه مملكة محددة، ومرة أنه مصدر للطاقة النفسية غامض وملح. وأنت واجد هذه الطاقة النفسية ، لدى فرويد نفسه ، معظمها جنسي ، على الرغم من أن حدود الجنس عنده واسعة إلى حد تفقد معه هذه العبارة معظم معناها . بينما تجد هذه الطاقة لدى آخرين ، مثل يونج Jung ، تعبر عن ذاتها بثلاثة مجار هي: الغريزة الجنسية ، غريزة الذات (أو الأنا) ، غريزة التجمع (غريزة القطيع). ويعتقد بصورة غامضة أن هذه الطاقة تتطلب تعبيراً كمياً ثابتاً، إذا لم يتم نمت ، مستمدة غذاءها أبداً من الطاقة الكامنة للغريزة أو العقدة ، حتى تحطم السد الذي يقف في سبيلها أو تفتتح مجرى جديداً تنصرف فيه . ويمكن تحويل مجراها إلى اتجاه جديد بطريق «الإعلاء أو التسامي» . وبالإضافة إلى هذا الأساس الصوفي ، تحتوي نظرية فرويد عناصر عامة ، ذات صبغة توكيدية وصفة افتراضية إلى حد جعل معظم اتباع فرويد نفسه ينشقون عنه ، كما أن استعداده لتطبيقها في ميادين أخرى ، يجهلها جهلا صريحاً كالأنثروبولوجيا ، لم يرفع من اعتباره في نظر ذوي العقل العلمي . لكن لا مراء في أن نظريته تحوي عناصر من الحقيقة ؛ إذا عللت تعليلا موضوعياً وتجريبياً فسوف تسهم كثيراً في توضيح تكامل الشخصية . وانه ليجري بسرعة تفهم المذهب الفرويدي الوراثي والمذهب السلوكي أحدهما للآخر .

الرأي المعاصر في الطبيعة البشرية

لو تساءلنا عن النواحي التي بها عدل علم الطبيعة البشرية التجريبي الحديث آراء سلفه في القرن الثامن عشر، لألفينا تبدلات أساسية ذات أهمية ثورية للعلوم الاجتماعية. أولا، لدينا صورة الإنسان كآلة منطقية خالصة يفكر في بعض الغايات التي يطمح اليها ثم يحسب حساب الوسائل التي يمكن أن يدرك بها تلك الغاية، هذه الصورة قد أخلت السبيل لهذا المخلوق الأكثر تعقداً، ذي الحوافز والأهواء والانفعالات الذي يوجه في كثير من الأحيان رغباته اللاعقلية نحو أهداف معقولة. فالعقل في هذا المخلوق ليس سوى حكم بين حوافز متصارعة شديدة المراس في أغلب الأحيان:

« يظهر أن وظيفة الوعي ليست ابتكاراً بقدر ما هي اصطفاء وزجر، لأنني لا أستطيع أن أخلق بملء إرادتي رغبة للقيام بعمل من الأعمال في عقلي. إنني لا أستطيع سوى نبذ تلك الرغبات (أو مايعبر عنها في سلوكي) التي تبدو لي غير لائقة. إذن لا بد أن توجه الطاقة بصورة لاواعية وليس بصورة شعورية. ولما كانت الغرائز هي الموجه العظيم للطاقة فلا بد أن تسيطر الدوافع الغريزية اللاواعية على معظم طاقة العضو البشري العقلية، وأن تكون أهم هذه الدوافع تلك التي تظل لاواعية. فهذه الدوافع هي التي تنظم ينابيع الطاقة الدائمة في حياة الإنسان »[10].

إن إنساناً من هذا القبيل هو الذي يجب أن يحتل مكانه في أية نظرية حديثة سياسية أو اقتصادية. ثانياً، من الواضح أن سلوك الإنسان تحدده إلى حد كبير قوى وطاقات. وهذه القوى والطاقات، بالرغم من أننا لا نعرف حتى الآن معرفة أكيدة ما حدودها، إلا أنها تتطلب بعض المنافذ السوية المعينة التي يؤدي عدم توافرها إلى انفجارات وصراعات سيئة النتائج. إن الطبيعة البشرية، على ما هي عليه من مرونة، لا يمكن أن يطرأ عليها تحريف كثير أو تغيير مفاجىء جداً من دون أن تتعرض للخطر. فلقد كان

حدس روسو أسلم من حدس هيلفسيوس Helvetius . ذلك لأنه يجب أن تنظم البيئة تنظيماً يضمن مدى ملائماً لأهم الحوافز ، والزهد سواء كان من زهد القرون الوسطى أو من زهد المتطهرين (البيورتان) لا ينجح إلا إذا وجه نحو غايات ذات قوة خارقة للعادة .

ثالثاً ، الناس أفراد . إنهم لا يكونون متماثلين لدى الولادة ، بل يكونون متباينين كثيراً في قدراتهم واستعداداتهم ، وطبع كل إنسان هو تركيب فريد وشخصي وحاو لخصائص مميزة . ويجب أن تدرك المؤسسات الاجتماعية انها تتعامل مع الناس لا مع الإنسان .

وأخيراً ، يعيش الناس وينمون في جماعات ، وان ما هم عليه هو ثمرة لتقاليد الجماعةوعاداتها. والجماعة هي البيئة التي تتدخل فيتكوين جميع الأعمال البشرية التي لولا هـــذه الجماعة لضاع كل ما فيها مما يختص بالبشر . ويعبر ديوي عن هذا بقوله: « إن كلما يمكن أن يدعى بحق عقلا أو ذكاء ليس ملكاً أصيلا بلنتيجة للتعبير عن الغرائز في ظلالظروف التي تقدمها الحياة الاجتماعية في الأسرة والمدرسة والسوق و اجتماعات العامة »[11]. إن المجتمع هو الذي يأتي أولا من حيث الزمن ثم يصور الأفراد على صورته صياغة موفقة نوعاً ما .

ويلخص ديوي نتائج العلم الجديد للانسان بالنسبة لسائر الدراسات الاجتماعية بما يلي :

« إنه يحول الانتباه من العموميات الغامضة المتعلقة بالوعي الاجتماعي والعقل الاجتماعي إلى العمليات المعينة الخاصة بالتفاعل الذي يجري بين الكائنات البشرية ، وإلى تفاصيل سلوك الجماعة . ويؤكد أهمية معرفة الفعاليات الأولية الخاصة بالطبيعة البشرية وما يطرأ عليها من تعديل وإعادة تنظيم عند التقائها بفعاليات الآخرين . ويبسط تبسيطاً أساسياً المسألة كلها إذ يجعل من الواضح أن المؤسسات والترتيبات الاجتماعية ، بما في ذلك جهاز التقاليد والنقل كله ، ليست إلا تحولات عن المواهب البشرية الأصلية بطريق

الاكتساب »[١٢] .

مدارس علم الاجتماع

على أساس علم للانسان من هذا القبيل أعيد شيئاً فشيئاً بناء مختلف علوم المجتمع . فكان أبعد هذه العلوم طموحاً وأكثرها شمولا ، أعني علم الاجتماع الذي يدعي أنه « علم السلوك البشري في مظهره الحالي ومظهره الأصلي »[١٣]. وقع هذا العلم رغم نواياه الطيبة فريسة بالتتابع لجميع التيارات الاجتماعية في هذا القرن — كالطريقة التاريخية ، والطريقة النشوئية ، وموجات علم الحياة وعلم النفس . ودعي بحق على أيدي رواده العظام كونت وسبنسر و ل . ف . وارد « فلسفة ، وإيماناً في الوقت ذاته — ونظرية في الخلق ، وعلم لاهوت ، وديانة »[١٤]. وبعد أن مر خلال هذه المظاهر الأولية التأملية التي كان فيها بعض الطرق أو بعض المفاهيم أو بعض المبادئ العظيمة يعتبر مهماً وأساسياً جداً ، رأيناه يحط الرحال عند « البحث عن معرفة الخبرة البشرية بكليتها عن طريق تحري الجوانب الجماعية للظواهر »[١٥] . و « تعليل أصل المجتمع ونموه وتركيبه وأوجه نشاطه ، بفعل أسباب طبيعية وحياتية ونفسية ، تعمل مجتمعة في عملية من التطور »[١٦]. وعلى الرغم من أن علماء الاجتماع لا يزالون منقسمين بتمسكهم بمختلف مبادئ التفسير المحببة إليهم فقد كان الجانب الأهم لعملهم في بضع عشرات السنين الأخيرة منصرفاً من دون شك إلى البحث في المؤسسات وسيرها ، بحثاً مفصلا . وان السيكولوجيا الأحدث عهداً تكاد لا تكون حتى الآن علماً اجتماعياً حقيقياً . إذ قل الانصراف إلى بناء النظام ، بشكل ملحوظ ، ونشأ اتجاه نحو دراسة الميادين الخاصة دراسة مستفيضة . ولا يزال علم الاجتماع متردداً في اختيار الطريقة التي يجب أن يتبناها . فالاصطلاحات والمفاهيم الطبيعية والحياتية قد استبدلت إلى حد بعيد باصطلاحات ومفاهيم نفسية ، وهناك حاجة ماسة إلى إنماء مقولات مخصصة للاجتماع ، ولا سيما بين علماء الاجتماع

الانثروبولوجيين كما يزداد شيئاً فشيئاً التعديل على الأساليب الإحصائية التي تغذيها الدراسة الاجتماعية .

وقد استعرضنا في القسم الذي قدمنا به هذا الفصل التطورات الرئيسية التي مرت بها طريقة علم الاجتماع ، لذلك سنجتزئ هنا بالإشارة إلى مبادئ التفسير المختلفة التي أكدها الطلاب المحدثون . فأولا ، كان هناك ميل قوي لتحري الآثار التي تخلفها في المجتمع بيئته الطبيعية ، ولا سيما المحيط الطبوغرافي ، أو الاتصالات الثقافية ، والمناخ ، والغذاء ، والموارد الطبيعية ، وقد رأينا علماً جديداً كاملا هو علم الجغرافيا البشرية يكشف عن الحدود الأساسية التي تفرضها هذه العوامل على النشاط الاجتماعي . ثانياً ، حصل تأكيد على قوى بيولوجية عاملة معينة ، فقد ذهبت المقارنات البيولوجية الغامضة الأولى ، وقام مكانها تحليل النتائج الاجتماعية التي تنطوي عليها العمليات البيولوجية القائمة ، وحل مكان المدرسة العضوية ، والمدارس الداروينية الاجتماعية اهتمام بدراسة آثار النسل والاصطفاء الجماعي ، والعوامل العرقية في التطور الاجتماعي . ثالثاً ، كان قد نشأ لجميع الاتجاهات في علم النفس اتجاهات مقابلة في علم الاجتماع وكانت التأثيرات الرئيسية للمفاهيم السيكولوجية هي : أولا — فحص ما تنطوي عليه غرائز الفرد وعاداته من نتائج اجتماعية . ثانياً — التأكيد على أن التراث الاجتماعي يصوغ صفات الفرد . ثالثاً — تحليل كيفية أداء الجماعات وظائفها . رابعاً — أكد أنصار الحتمية الثقافية أهمية نقل المؤسسات الاجتماعية واستمرارها التاريخي ، وبصورة خاصة المؤسسات الاقتصادية . من الواضح أن كلا من هذه المجموعات الأربع من العوامل يعد أحد الأسباب التي تحدد الأشكال الاجتماعية ، لكن لم ينشأ حتى الآن مذهب تركيبي واحد يقوم على أساس التكييف النقدي لجميع مبادئ التفسير . ان علم الاجتماع يصعب عليه في الحقيقة تحقيق هدفه ، أعني إقامة علم للمجتمع ، تركيبي شامل ، ما لم تتقدم هذه التحريات الأولية وتقطع المرحلة التي تجد نفسها فيها الآن .

انجاز طريقة انتقادية في علم الانثروبولوجيا

إذا نظرنا إلى ميدان الأنثروبولوجيا الأضيق جداً ، وهو الذي يعنى بالتاريخ الأول للنوع البشري - « تاريخ الإنسان كله كما بعثتـه وأذاعته فكرة التطور » [١٧] - نجد أنه تم ، بعد انقضاء زمان التأمل وضع طرق للبحث تعتبر أنجح الطرق المعروفة لدى جميع علماء الاجتماع ، وأكثرها احكاماً ، كما تم الوصول إلى أوثق الاستنتاجات . وقد جرى خلف علم نشأة الإنسان (الانثروبولوجيا) في أحضان المذهب التطوري على يد هربرت سبنسر وا . ب . تايلور اللذين عمما من بضع ملاحظات نظماً بسيطة وقاسية بموجبها تنمو المؤسسات التي تتفتح بذاتها بصورة آلية ، متبعة نفس الترتيب في كل أنحاء العالم . وبناء على ذلك كان لا بد للمجتمع في كل مكان أن يجتاز نفس المراحل المحدودة ، منذ الشيوعية البدائية والحرية الجنسية ، حتى الأشكال « العليا » للحضارة الأوروبية الحالية . وقد أدخلت الحقائق بمهارة في هذه القواعد ، دون أقل انتباه إلى الوسائل التي تجري بها هذه التبدلات على اعتبار انها كانت تتم « بالتطور » . نذكر من هؤلاء العلماء التطوريين التوكيديين لويس مورغان Lewis H. Morgan الذي وجد خطتـه بين الهنود الايركويين Iroquois - وهم لسوء الحظ جماعة فريدة من نوعها - و ج . ج. فريزر J. G. Frazer الذي يحوي كتابه « الشجـرة الذهبيـة » Golden Bough معلومات زاهية ومغلوطة وصلت إليه بطريق غير مباشر .

بعد مرحلة البدء هذه ، دخل علم الانثروبولوجيا مرحلة أخرى تحطمت فيها نظرياته المحببة بفعل الحقائق الباردة . فاضطرت فكرة التطور الثابت السائر في خط واحد ، إلى التراجع إزاء الدراسة الممحصة . وزالت الثقة « بالطريقة المقارنة » زوالا تاماً . إذ ظهر أنه لا يوجد هناك أنماط بسيطة من المراحل المتسلسلة ، وأن جانباً من التبدل الاجتماعي قد حدث نتيجة للبيئة المتبدلة وذلك بالدرجة الأولى عن طريق انتشار المؤسسات بفضل

الاتصالات الثقافية . قد يكون هذا التبدل تدريجياً وقد يكون شديداً مفاجئاً وقد يتجه إلى الوراء وقد يتجه إلى أمام ، فيكون إما تقدما أو تفسخاً . والسبيل الوحيد لفهم التطور الاجتماعي هو بالدراسة المركزة الصابرة للثقافات المحلية المحدودة على مسرحها التاريخي والجغرافي .

بعد أن تم القضاء على القواعد التطورية الصارمة مضى أنصار مذهب التغلغل الثقافي يشيدون قواعد جديدة افتراضية توكيدية ، فقالوا ان كل تبدل اجتماعي يأتي من الخارج ، وان الابتكارات الأصلية قليلة . وان العادات المتشابهة بين القبائل تنطوي حتماً على صلات تاريخية بينها، بالرغم من البحار السبعة التي تفصل ما بينها . وعلى يد كل من جرايبنر Graebner و و . ه . ر . ريفرز W. H. R. Rivers و ج . اليوت سميث G. Elliot Smith و و. ج . بري W. J. Perry نثرت هجرات خيالية للثقافة حول العالم ، بالاعتماد على أدلة واهية من وجوه الشبه بين الثقافات . وقد نسي هؤلاء انه لا يوجد سوى عدد محدود من الأساليب التي يستجيب بها الإنسان لبيئته ، وان من الممكن أن تظهر مثل هذه التكيفات للبيئة من نفسها في أكثر من مكان واحد .

يرجع الفضل في ظهور مدرسة تاريخية ذات حظ أكبر من النقد إلى رجل أمريكي واحد هو فرانز بوس Franz Boas . فقد اكتسب من الفيزياء والرياضيات أساليب مضبوطة وحماساً متصلا للبحث والتحري . وبذلك حلت الملاحظة الحسية لكل ثقافة بدائية على ضوء بيئتها الطبيعية والثقافية محل التعميمات الخارقة سواء منها التي قال بها أصحاب المدرسة التطورية والتي قال بها أصحاب مدرسة التغلغل . وبناء على تعاليمه جمع عدد من الملاحظين المدققين حقائق عن جميع جوانب الحياة البدائية ، وقدموا صوراً موضوعية عن سير حياة مجتمعات المتوحشين . لذلك ، وبفضل سهولة الحصول على معلومات تدحض المذاهب المبنية على أفكار قبلية سابقة، استطاع علم الانثروبولوجيا الانتقال من المرحلة التأملية إلى مرحلة من التواضع

اللائق ، وذلك بصورة أسرع مما جرى لأي علم آخر من العلوم الاجتماعية . وهذا ا . ل . كروبير A. L. Kroeber يعترف بالجهل الصريح الذي يحس به عالم الانثروبولوجيا إذ يذكر ماضي علمه الأليم ، ويخشى تكرره، فينتقد انتقاداً مراً أي ادعاء بقوانين عامة تتعلق بالتطور البشري .

« إن عمليات الفعالية الحضارية تكاد تكون مجهولة لدينا . والعوامل القائمة بذاتها التي تتحكم في بناء الحضارات لا تزال لغزاً بالنسبة لنا . . وليس في وسع المؤرخ حتى الآن سوى أن يصور . فهو يبحث عن الأشياء ويصل ما بين الذي يبدو منها متباعداً جداً ، ويوازن ويوحد ، لكنه في الحقيقة لا يفسر، ولا هو يمسخ الظواهر شيئاً آخر . إن طريقته ليست هي العلم . . وان كل الذي نستطيع أن نقوم به جميعاً هو أن نتحقق من هذه الفجوة ، وأن يخالف فينا عمقها اللامتناهي انطباع المهابة والتواضع ، وأن نمضي في سبيلنا على حافتيها من دون القيام بمحاولات كاذبة لسد الفجوة الأبدية أو التفاخر بلا حق بإقامة جسر بين حافتيها » [١٨].

إن الانثروبولوجيا تحاول شيئاً فشيئاً وعلى سبيل التجربة أن تبني مجدداً تركيباً اجتماعياً بالاعتماد على طريقة اجتماعية انتقادية . والحق أن إدراكنا كون العلوم الاجتماعية ، بينما تستعير الشيء الكثير من البيولوجيا والسيكولوجيا، لا تستطيع أن تجد أساليب ملائمة في أي علم آخر ، بل يجب أن تصنع لنفسها طريقتها وأدواتها ومفاهيمها من المجتمع ذاته الذي هو مادة موضوعها الملموسة ، ان إدراكنا هذه الحقيقة يعتبر أهم خدمة قدمها حتى الآن علم الانثروبولوجيا كما أنها تضعه في طليعة علم المجتمع . ان علم الانثروبولوجيا على عكس أنصار مذهب الحتمية السيكولوجية والبيولوجية والجغرافية ، يذهب إلى أن القوى الفعالة في المجتمع هي قوى اجتماعية ولا يمكن تحويلها إلى قوى أخرى .

« إن الحقائق الثقافية ، حتى في مظهرها الذاتي، لا يمكن أن تخلط مع

الحقائق السيكولوجية . يجب عليها ،حقاً ،ألا تتعارض والمبادئ السيكولوجية ، لكن هذا القول نفسه ينطبق على جميع مبادئ الكون الأخرى . . بيد أن مبادئ السيكولوجيا عاجزة عن تفسير ظواهر الثقافة ، عجز الجاذبية عن تفسير فن العمارة . فبعد التفسيرات التي تقدمها السيكولوجيا ، تبقى رواسب هائلة الحجم لم ينلها التفسير وهي تستدعي معالجة خاصة كما أن وجودها بالذات هو الذي يبرر وجود علم الاثنولوجيا (علم السلالات البشرية) Ethnology »[19] .

خلق علم اقتصاد واقعي وتطوري وتجريبي

حدث نفس التطور تقريباً في علم الاقتصاد . ذلك أن الطريقة التقليدية — وهي في هذه الحالة الطريقة الاستنتاجية الآلية لا التطورية — بافتراضاتها العامة وأهوائها المحصنة ، آخذة بالانهيار أمام هجمات الحقائق ، وأن معظم علماء الاقتصاد ينفقون أوقاتهم ، شأن علماء الانثروبولوجيا ، في البحوث التفصيلية والنوعية حول المجتمع ، حتى يتمكنوا من الوصول إلى تركيب جديد بواسطة أسلوب من البحث يفوق الأساليب السابقة . مر بنا كيف أن التحليل الاستنتاجي الريكاردي لعملية التوزيع ، المفعم بالمصالح السياسية والاجتماعية الغريبة عنه ، قد ظل هو علم الاقتصاد المعتبر حتى أيامنا ، بالرغم من الهجمات العنيفة التي وجهها اليه الاجتماعيون المتطرفون من جميع المدارس والمذاهب . وأخذت النظرية الاقتصادية الخالصة من هذا القبيل تزداد بالتدريج بعداً عن عالم الواقع بسبب اختفاء العالم الذي اشتقت منه لأول مرة ، لكن شراحها قلما كانوا يكلفون أنفسهم مشقة الاهتمام بالظواهر الجديدة ، من مثل سيطرة الشركات على الصناعة أو النظم المصرفية المركزية . ذلك انهم كانوا يشعرون أن المجتمع قد بلغ مرحلة النضج الاقتصادي وان الذي بقي عليهم هو أن يحللوا تحليلا منطقياً المفترضات الأولية لنظام الأسعار . فكنت ترى نظاماً إثر نظام يكرر الخطوط الرئيسية لهذا « المنطق المالي » . ولا

يعدل شيئاً من بعض نقاطه إلا بكثير من الجرأة . فلما شعر أصحاب مثل هذه النظريات مع شيء من الضيق ، بأن علمهم يجب أن يرتكز على دعامة أشد رسوخاً في الطبيعة البشرية ، التفتوا إلى سيكولوجيا اللذة المهجورة التي جاء بها القرن الثامن عشر — إذ لم يكونوا يعرفون غيرها — وطوروها تطويراً جدلياً (دياليكتيكي) باحكام رياضي . إن جيفونز Jevons في انجلترا ومنجر Menger في النمسا ، و والرس Walras في فرنسا ، وجون كلارك John Clark في أمريكا ، هم الذين بحثوا عن نظرية القيمة والعوامل المحددة للسعر ، وأعلنوا التبدلات التي تطرأ على منفعة الجدية :

« إن تحليل المنفعة لدى هذه المصادر الأربعة جعل معظم علماء الاقتصاد يحسون بأنه يختلف اختلافاً أساسياً عن نوع نظرية ريكاردو ، لأن ريكاردو كان قد فسر القيمة بالدرجة الأولى بسعر الانتاج معتبراً المنفعة شيئاً مفروغاً منه . وبعد تفكير كاف، استغرق عشرين سنة تقريباً ، تحمس علماء الاقتصاد وأخذوا في جدل عنيف حول الحسنات النسبية لكل من تحليل السعر وتحايل المنفعة . وأخذت العقول المتحمسة تنحاز إلى هـــذه الجهة أو تلك كأن المسألة مسألة اختيار واحد من أمرين . لكن الرجال الأشد حذراً من مثل أشهر العلماء النظريين الانجليز المتأخرين ، رفضوا أن يعتبروا أن الكلفة من باب المنفعة أو المنفعة من باب الكلفة ، وقالوا ان كلا العاملين يحددان مجتمعين القيم . وقد وصف هؤلاء بالانتقائية بسبب من حذرهم »[٢٠] .

بيد انها كانت زوبعة في فنجان ، لان القضية لم تؤثر كثيراً في النظام المتبلور الذي أصبح بصورة صحيحة « العلم الذي يتناول الظواهر ، من زاوية السعر »[٢١] .

لم يرفض علماء الاقتصاد اتباع هذا الشكل المجرد الا في ألمانيا . ذلك لأن علم الاقتصاد الكلاسيكي ، بسبب كونه غريباً تماماً عن التقاليد البيروقراطية الشديدة ، وغير منسجم مع الروح الاجتماعية والرومانطيقية والتاريخية

الشائعة ، لم يستطع أن يتأقلم في ألمانيا بالرغم مما يحمله من اعتبار . وقد ظل الطلاب المتحمسون طوال قرن كامل يحاولون استبدال المذهب العالمي البريطاني والمذهب الفردي الذري ، بالمذهب التعييني والمذهب الجماعي الالمانيين German particularism and collectivism غير أن الزيت والماء لا يمتزجان . وقد وجد ثاني الاتجاهات الاجتماعية العظيمة، أعني التطور الرومانطيقي ، سبيله الى علم الاقتصاد اثناء ظهور المدرسة التاريخية في حقبة ١٨٤٠ . وقد حدث ، كما هو الشأن في العلوم الاجتماعية الاخرى ، أن الدعوة الى الحقيقة التاريخية قد تلت ظهور النظم المنطقية . ذلك أن النقاد الألمان للاقتصاد السياسي الانجليزي شعروا في آخر الأمر بضرورة نبذ النظرية المجردة كلها ، وقضوا اكثر من جيل كامل يجمعون المواد التاريخية قبل أن يشرعوا ثانية بعملية التعميم . وفي ١٨٤٣ أصدر ويلهلم روشر Wilhelm Roscher بيان الطريقة الجديد :

« هدفنا أن نعرض ، فيما يتعلق بالاقتصاد ، ما فكر فيه الشعب وما رغب فيه وشعر به ، ونبين ما حاول القيام به وما أنجزه ، ونشرح لماذا حاول ذلك ولماذا أنجزه . ولكن هذا العرض غير ممكن الا اذا جرى بالتعاون التام مع العلوم الاخرى التي تتناول الحياة الاجتماعية بالدرس ، وبصورة خاصة التاريخ الثقافي والدستوري والتشريعي . فالفيلسوف يبحث عن نظام من الافكار والاحكام ، مجرد بقدر الامكان ، معرى عن كل عوارض الزمان والمكان . أما المؤرخ فيريد وصف العوارض والعلاقات البشرية وصفاً يشبه الحياة الحقيقية بما يمكن من الصدق . الأول يشرح الحقيقة عندما يعرفها ، وعندما لا يظهر في تعريفه لها أية فكرة لم يسبق شرحها في الاجزاء السابقة من نظامه . والثاني يعتبر أنه قد جاء على شرح الحقيقة ، اذ صور الشعب الذي حدث له الفعل وبه » .

« يلاحظ المرء أن هذه الطريقة ترمي الى أن تقدم للاقتصاد السياسي الخدمة التي قدمتها طريقة سافيني — ايخهورن Savigny - Eichhorn لعلم

الفقه . كما انها بعيدة عن مدرسة ريكاردو Ricardo بالرغم من أنهـــا لا تعارض تلك المـــدرسة بصورة مباشرة ، بـــل هي تستفيد من نتائجها شاكرة »[٢٢].

بعد روشر جاء هيلدبراند Hildebrand وكنييس Knies فرأى هذا الاخير أن تاريخ الاقتصاد هو ذاته المادة الوحيدة لعلم الاقتصاد :

« ان نظرية الاقتصاد السياسي ، شأنها شأن الاحوال الاقتصادية ذاتها ، مهما كان شكلها وتركيبها في زمان معين ، وأياً كانت الحجج والنتائج التي تقدمها ، هي بنت التطور التاريخي . هذه النظرية وهذه الأحوال متصلة اتصالاً حيوياً مع الكيان العضوي لاحدى الحقب التاريخية والبشرية . انها تنشأ من المزايا الخاصة بالزمان والمكان والقومية .. فلا نستطيع أن نظهر « قوانين الاقتصاد السياسي الشاملة » بأي شكل ، سوى انها تفسير تاريخي وتعبير متطور عن الحقيقة . ولا يمكن أن تعتبر شيئاً نهائياً لا في كليتها ولا في صيغها »[٢٣] .

على مثل هذا الاساس ، جعل جوستاف فون شمولر Gustav von Schmoller في كتابه Grundriss der allgemeinen Volkswirtschaftslehre عام ١٩٠٠ ، الموقف التاريخي هو السائد ما بين علماء الاقتصاد الألمان ، وحمل طريقته على يد ثورولد روجرز Thorold Rogers وكانينجهام Cunningham ، واشلي Ashley الى انجلترا ذاتها . وقـــد تناول ، من وجهة نظر نسبية ونشوئية ، حقائق وعمليات التطور الاقتصادي بالنسبة لجميع الجوانب الرئيسية للحياة الاجتماعية . وهو يرى أن التعقد والتبدل والنمو موجودة في كل مكان ، وأن من المستحيل وضع نظام منطقي . وعلى يد اتباع شمولر تدفق سيل من البحوث المفصلة المستفيضة . ولم يؤيد هؤلاء الباحثون نظام حرية العمل ومصالح رجل التجارة ، بل شنوا حملة شديدة ناجحة في سبيل تدخل الدولة لحفظ مصالح الرفاهية القومية . وكان زعماء

هذه « الدولة الاشتراكية » أو « الاشتراكية الاستاذية » Professorial Socialism في عقدي ١٨٧٠ و ١٨٨٠ هم : شمولر نفسه ، وأدولف واجنر Adolf Wagner وأ. إ . ف . شيفل A. E. F. Schaffle . وهكذا نرى أن الاتجاه التاريخي قد أدى الى قيام الدراسات الكاملة لنظام الطبيعة البشرية ، وطريقة سيرها اثناء انهماكها في ارضاء جميع حاجاتها ، كما أدى الى وضع المناهج الشاملة لاعادة تنظيمها تنظيماً أنجح .

كانت النظرية المجردة قد بلغت حد الكمال الرياضي في المنطق المالي لكل من دافنبورت Davenport ومور Moore وهوتلينج Hotelling، وفي لندن بعث كل من هايك Hayek وروبينز Robbins مذهباً كلاسيكياً جديداً . لكن كثيراً من علماء الاقتصاد آثروا ان يتحروا كيفية سير المؤسسات الاقتصادية بصورة فعلية. وتمكن النقد الساخر الذي وجهه ثورشتاين فيبلين Thorstein Veblen للعادات القائمة، أثناء تحليله تحليلا موحياً العادات التي أصبحت من قبيل المؤسسات، تمكن من تحويل أناس مثل ويزلي ميتشل Wesley Mitchell ووالتون هاميلتون Walton Hamilton إلى السيكولوجيا الاجتماعية السلوكية الجديدة من أجل توضيح الفعل الاقتصادي. إن هؤلاء الأمريكيين من أنصار مذهب المؤسسات مع جماعة ويبز Webbs وهوبسون Hobson في انجلترا، وسومبارت Sombart في ألمانيا يقولون بأن الدراسة الكمية لتطور المؤسسات الاقتصادية ولسيرها يجب أن تجري قبل القيام بأية محاولة للتعميم . وعلم الاقتصاد في نظرهم هو الدراسة المحكمة للسلوك الاقتصادي المتبدل . وهم يأملون من وراء الجمع بين الطرق الإحصائية والفهم لعادات الناس الاجتماعية المرنة أن يصنعوا الأدوات الملائمة للقيام بالتنظيم الاجتماعي المعقد الذي تتطلبه في الوقت الحاضر حياتنا الاقتصادية . وفيما تعانيه من أزمات اقتصادية ومن اقتصاد مسخر للحرب ، غلبت حاجتنا إلى إيجاد الأساليب العملية الناجعة على اهتمامنا بالنظرية الشكلية للمؤسسات المتبدلة بسرعة . وان الروح الحاضرة هي — « تحرَّ وجربْ » . والتجريب أمر

لا بد من القيام به على أي حال .

البحث في التشريع والعلوم السياسية

وتتكرر القصة ذاتها في القانون والعلوم السياسية ، فلقد مرت على القانون أيضاً مدرسة آلية مجردة تحليلية وما زالت قوية في المحاكم . ومدرسة تطورية تاريخيــة تزعمهــا سافيني والألمـــان ، وهنري ســـامنر مين Henry Sumner Maine وميتلاند Maitland ، ومدارس فلسفية متنوعة يشدد كل منها على مبدأ وطريقة معينين . وهو يصبح اليوم اجتماعياً أي مهتماً في تحري النتائج الاجتماعية للصيغ والاجراءات القانونية .

« يتطلع الفقهاء الاجتماعيون إلى سير القانون أكثر من مضمونه المجرد . وهم ينظرون إلى القانون كمؤسسة اجتماعية تتضمن التوصل بالتجربة والتكوين الواعي كليهما — مؤسسة يمكن أن تتحسن بفضل الجهد الإنساني الواعي . وهم يشددون على الأهداف الاجتماعية التي يخدمها القانون طائعاً أكثر مما يشددون على العقوبات التي يتضمنها . وينظرون إلى القواعد والمذاهب والمؤسسات القانونية من حيث الوظائف التي تؤديها وينظرون إلى صيغ تلك القواعد القانونية كوسائل فقط »[٢٤] .

أما العلم السياسي — وهو الذي يخدم مصالح الفئات ومثلها العليا أكثر من الاقتصاد — فقد وجد محاولته أن يصبح وصفياً ونقدياً أمراً في غـــاية الصعوبة بسبب التقديس الديني الذي خلعته القومية في القرن التاسع عشر على الدولة . وسواء اعتبرت الدولة ضمانة للحقوق الفردية على غرار ما فعل أتباع بانثام والأحرار ، أو اعتبرتها اسمى تعبير عن المطلق ، كما فعل المثاليون، أو اعتبرتها القوة المنظمة الهيأ من أجل حكم الإنسان. كما نظر إليها أهل السلف والتقليد ، فقد تقلصت الدولة حين أخضعت للتحليل . وقد قنع علماء السياسة بادئ الأمر بتعريف المصطلحات السياسية ، وتصنيف المؤسسات السياسية ، وتفسير الدساتير المكتوبة تفسيراً منطقياً . وعندما نفذت إمكانيات مثل هذه

المعالجة الاستنتاجية المنهجية ، اتجهوا إلى المنهج التاريخي بتقديس رومانطيقي مثالي أولا ، ثم إلى وجهة النظر البيولوجية التطورية ، وتقفّوا مراحل التطور السياسي والدستوري . وأخذ الناس بالاستناد إلى معرفة الوقائع كما أظهرتها هذه البحوث ، وعلى ضوء من الإحساس بنسبية الأمور وتغير الأشكال السياسية المستمر – أخذوا يفتشون عن العوامل السببية التي تفعل فعلها ، وذلك بتحليل السير الواقعي للمؤسسات السياسية . وجذب تركيب الحكومة الديمقراطية وعملها – وخاصة نظام الأحزاب – الباحثين المتحمسين من أمثال ويلسون Wilson وبرايس Bryce وأوستروغورسكي Ostrogorski ومايكلز Michels . وأدى هذا إلى وضع المؤسسات السياسية في مسرحها الاجتماعي الأوسع باعتبار ذلك وسيلة للسيطرة الاجتماعية . ووجد العلم السياسي ذاته ينضم إلى علم النفس والاقتصاد والاجتماع . وفحصت الوسائل السياسية الخاصة وحللت من حيث منشؤها ووظائفها . وأزيح رداء القداسة عن الدولة التي اعتبرت الآن مجرد حكم بين الفئات الاجتماعية المتخاصمة ، بل وأسيرة لبعض المصالح الاقتصادية المسيطرة في كثير من الأحيان . وفي الكشف عن حقائق السيطرة السياسية ، وتكوين الرأي العام ، ونشوء التشريع ، وأساليب الأحزاب الحكومية ، لم يعد علماء السياسة ليعيروا انتباهاً للأنظمة المنطقية . فاهتمامهم الأول هو التحري عن سير الحكومة الديمقراطية وابتداع الأجهزة المحسنة لها . وعلى هذا احتلت الدراسات الإحصائية مكان التحليلات الاستنتاجية .

وكنتيجة لذلك تداعت معظم نظريات القرن الثامن عشر في نظر رجل العلم ان لم نقل في نظر رجل السياسة أو رجل الدولة ، واختفى القانون الطبيعي كما اختفت الحقوق الطبيعية بعد أن حققت هدفها التاريخي في إيجاد المجتمع الصناعي . وأهمل شأن انفصال السلطات وتوازنها واقعياً ونظرياً ، وذلك لما يتطلبه العالم الحديث من العمل المركزي المتصف بالكفاءة المعقولة . وهوجمت نظرية السيادة القومية دون شفقة ، وهي التي كانت بالغة الأهمية

في خلق الدولة الحرة . ولم يجد المراقبون في الحكومة الديمقراطية سوى سلطة تنفيذية محدودة تتعارض مع مصالح فئات قوية كثيرة بعد أن كانت تعتبر كلية القدرة . وواقع الأمر أن الفكر السياسي أخذ يشدد الآن على اعتبار عمل الجماعة أمراً أساسياً . وتخلى عن الفردية الذرية . فالدولة الحديثة لا تتعامل مع الأفراد ، بل مع الجماعات ، ورقابتها تمارس بواسطة جماعات معينة ومن أجلهم . فان ل. دوغوي L. Duguit وه . ج. لا سكي H. J. Laski ، و ج . د . ه . كول G. D. H. Cole الذين اتبعوا غيركي Gierke وميتلاند ، شددوا جميعاً على حقيقة « الكثرة » السياسية .

وأدى الفشل الواسع الذي منيت به الحكومة الديمقراطية في الحياة الواقعية بضغط من مثل هذا التوتر بين الفئات – أدى إلى رد فعل . فالجماعات الشيوعية والفاشية التي سيطرت على الدولة لم يكن لها أي عطف على «الكثرة» السياسية ، حتى أن نظريين ديمقراطيين مثل لاسكي نفسه ، أخذوا الآن يرغبون في تقوية السلطة ليحولوا دون وقوعها في أيدي مثل هذه الجماعات . وقام مكان المناقشات حول السيادة ، تحليل السلطة السياسية ووسائلها ، من القوة النفسية للرموز والدعاية ، إلى القوة العسكرية السافرة . وترك العلم السياسي عصر لوك المتسامح ليعود إلى هوبز . واثير اهتمام متأخر في النظريات الاجتماعية للاقتصادي الرياضي ف . باريتو V. Pareto ، وسلفه ج. موسكا G. Mosca ، اللذين كانت « واقعيتهما » المكيافيلية القاسية تتفق كل الاتفاق مع المزاج الحديث ، فحللا طبيعة عمل « الفئات الممتازة » التي تسيطر دائماً على الدولة . ومع أنه بدا إثر ثورات ١٩١٨ أن الحكومات القائمة على الأحزاب قد سادت في العالم ، فإن حفظ الحوادث منذ ذلك الحين قد دعم جميع الانتقادات القديمة للتأكيدات الديمقراطية . وكشف علم النفس عن الفارق الواسع في القابليات الفرديـــة ، والسهولة التي يستطيع بها رأي الجماعة من خنق الفردية والأصالة. ثم إن صعوبة الإدارة القائمة على الخبرة، وصعوبة قيام العمل القوي في الديمقراطية ، وسهولة استغلال الأجهزة

الحربية للحكم في سبيل مصلحة الفئـات الإقتصادية ذات الإمتيازات ، هذه كلها خلقت طابعاً قوياً عند جميع الباحثين . وتبدو السلطة الديمقراطية اليوم حتى بالنسبة لدعاتها حيلة أكثر منها دستوراً تبنى عليه الآمال .

ومع ذلك فإن هفوات المثل الأعلى الديمقراطي تتضح أولا في فشله في تحقيق الرقابة الاجتماعية على الفئات القوية في بناء اقتصادي سريع التغير . ومن هنا كانت النغمة المسيطرة — في أمريكا على الأقل — هي طلب المزيد من الديمقراطية ، في الحياة الصناعية وفي الحياة السياسية ، لأنه إذا لم تتحقق الديمقراطية الصناعية بقيت الحياة السياسية مجرد تمويه للاستثمار الاقتصادي . واما ما يحتاجه الناس فهو التربية — الصحيحة الديمقراطية القديمة — وابتداع الجهاز السياسي القادر على إعادة تنظيم المجتمع الصناعي . ونحتاج أن نعرف فوق أي شيء آخر كيف نؤمن تعاون الناس في تطبيق المعرفة الاجتماعية التي أصبحت في حوزتنا .

الحاجة الى تعميم العلوم الاجتماعية

الإكثار من التعليم — تلك هي الحاجة الملحة في علم الإنسان اليوم . فالأنظمة قد سارت شوطها ، والمناهج قد وجدت تدريجياً العديد من التجارب ، والوسائل الصحيحة قد أرست قواعدها على معرفة بحقائق الحياة الاجتماعية لا توازيها معرفة من قبل . لكن العلوم الاجتماعية لم تؤمن لذاتها مثل مـا للعلوم الطبيعية من انتشار ومكانة ، وذلك لأنه لم يكن في مقدورها أن تظهر باهرة كالمجموعة الكبيرة من الاختراعات الميكانيكية . وأكبر مهمة لعـلم الإنسان في القرن العشرين هي إعطاء جميع الناس النتائج التي توصل إليها ، وفوق أي شيء آخر إعطاؤهم حساً بمشاكلهم ووسائل نقدها . ولو ان ما يعرفه الجزاء قد أدخل فعلياً في حياتنا الاجتماعية ، لأمكن تخفيف الكثير من حدة مشاكلنا حالا . ولكن أهم من هذا كله كان تقبل الناس لهدف علم الاجتماع تقبلا حسناً ، وهو فهم الإنسان وتحسين حياته ، يؤدي إلى

القضاء على الأفكار التشبثية والآراء البالية ، ويخلق جواً ملائماً لإمكان التقدم في المعرفة . ويأمل علم الإنسان أن يتعلم أكثر ما يتعلم من التجربة ولا تمكن التجربة في المجتمع ولا تنجح إلا إذا كان بوسعها أن تؤمن عطفاً وتفهماً كبيرين . وأهم جميع مآثر العلوم الاجتماعية ، أنها خلقت في عقول القليلين اقتناعاً بأهمية الموقف التجريبي واستعمال الأساليب النقدية ، عندما تجابه الإنسان في حياته وسط الجماعة. وقبل أن يتم أكثر من ذلك بكثير ، فإن هـذا الموقف وهذه الوسائل يجب أن يعمما في الخارج ، وإذا أراد الإنسان أن يحل المشاكل الاجتماعية التي جاءه العلم بها ، يوم خلق له العالم الصناعي المتنامي ، وجب عليه أن يضع نفسه ومؤسساته وسط عالم الطبيعة وأن يخضعها لأحكام العقل العلمي .

« أمامنا درب طويل قبل أن نتمكن من تحقيق حلم أوغست كونت ولستر ف. وورد في جعل العلم الاجتماعي قاعدة ومصدر توجيه لسياسة عملية في الدولة . فعلينا بالإضافة إلى التحسينات الضرورية في العلم الاجتماعي مشكلة أصعب بكثير ، هي إقناع الجماهير بضرورة الاعتماد من أجل التوجيه على الحقائق المثبتة علمياً لا على الفصاحة . . وبالرغم من أن السلوك الإنساني هو أكثر المشاكل الأرضية تعقيداً ، وأن دراسته على أسس صحيحة تستوجب تضافر جهود عدد من مختلف الخبراء أكبر بكثير مما تحتاجه أية معضلة إنسانية أخرى ، ، فإن هذا الموضوع مع الدين ، مازال الحقل الوحيد الذي تسيطر عليه سلطة الجماهير التامة كما يعبر عنها رجل الدين و « رجل الشارع » . وبكلمة موجزة فإننا لن نستفيد كثيراً من تحسين مستوى العلوم الاجتماعية ، إلا إذا استطعنا أن نوازي هذا التقدم بتأمين ارتباط أقوى بين العلوم الاجتماعية من جهة والرأي العام وسياسة الدولة في التجارة والسياسة من جهة أخرى »[٢٥] .

المصادر

1. H. Spencer, First Principles, 407.
2. J. K. Bluntschli, General Theory of the State, I, 18, 19.
3. Walter Bagehot, Physics and Politics, 24, 43, 215-16.
4. L. Gumplowicz, Soziologie und Politik, 94.
5. E. L. Thorndike, Original Nature of Man, 1, 2.
6. Wm. McDougall, Introduction to Social Psychology, 29.
7. J. R. Kantor, Principles of Psychology, 1, p. xvii.
8. Ibid., 30.
9. John T. McCurdy, Problems in Dynamic Psychology, 258.
10. Ibid., 264.
11. John Dewey, «The Need for Social Psychology», in the Psychological Review (1917), 270, 271.
12. Ibid.
13. H. E. Barnes, The New History and the Social Studies, 331.
14. F. H. Hankins, in H. E. Barnes, The History and Prospects of the Social Sciences, 256.
15. A. W. Small, art. «Sociology» in Encyclopedia Americana (1919 ed.), XXV, 208.
16. F. H. Giddings, Principles of Sociology, 1.
17. R. R. Marett, Anthropology, 7.
18. A. L. Kroeber, in American Anthropologist, XIX, 212, 213.
19. R. H. Lowie, Culture and Ethnology, 25, 26.
20. Wesley C. Mitchell, in R. G. Tugwell, The Trend of Economics, 15.
21. Ibid., 16.
22. Wilhelm Roscher, Grundriss zu Vorlesungen über die Staa'swirtschaft nach geschichtlicher Methode.

23. Karl Knies, Politische Ockonomie vom geschichtlichen Standpunkte, 23.
24. Roscoe Pound, Jurisprudence, in H. E. Barnes, The History and Prospects of the Social Sciences, 458.
25. H. E. Barnes, The New History and the Social Studies, 592, 594.

المـــراجع

مصادر عامـــة

The Encyclopedia of the Social Sciences is now basic; see esp. the historical introduction, vol. I. H. E. Barnes, ed., Hist. and Prospects of the Social Sciences (excellent surveys); The New History and the Social Studies (much hist. and critical material); W. F. Ogburn and A.A. Goldenweiser, eds., The Social Sciences and their Interrelations; E.C. Hayes, ed., Recent Developments in the Social Sciences; H.W. Odum, ed., American Masters of Social Science. A.J. Todd, Theories of Social Progress.

راجع الفصل الثامن عشر . علم النفس

James, Princ. of Psych.; G.S. Hall, Adolescence, Youth; J. M. Baldwin, Mental Development in the Child and the Race, The Individual and Society.

مشاكل الغريزة

W. McDougall, Introduction to Social Psychology; Thorndike, Original Nature of Man; criticism in R.S. Woodworth, Dynamic Psychology; L. L. Bernard, Instinct. J. B. Watson, Behavior, Psych. from the Behavioristic Standpoint, Lectures on Psych.

علم النفس الاجتماعي

F. B. Karpf, American Social Psychology; K. Young, in Hist. and Prospects of the Social Sciences. J. M. Baldwin; C. H. Cooley, Human

Nature and the social Order, Social Organization; John Dewey, Human Nature and Conduct, Freedom and Culture; F. H. Allport, Social Psych.

علم نفس جشتالد

Wertheimer; W. Köhler, The Mentality of Apes, Gestalt Psychology; K. Koffka, Growth of the Mind. J. R. Kantor, Principles of Psych.

التحليل النفسي

Freud, General Introduction to Psychoanalysis; Selections, ed. Modern Lib.; F. Wittels, Freud and His Time. Jung, Psych. of the Unconscious, Psych. Types. W. Healy, ed., The Structure and Meaning of Psychoanalysis; W. A. White, Outlines of Psychiatry. W. L. Nothridge, Modern Theories of the Unconscious; J.T. McCurdy, Problems of Dynamic Psych.— R.S. Woodworth, Contemporary Schools of Psychology; G. Adams, Psychology: Science or Superstition?

علم الاجتماع

H. E. Barnes and H. Becker, Hist. of Sociological Thought; Barnes, Sociology and Political Theory; Merz, IV, ch. x; F. H. Hankins, in H. and Prospects of the Soc. Sciences. L.L. Bernard, ed., The Fields and Methods of Sociology; P. A. Sorokin, Contemp. Sociological Theories; F. N. House, The Range of Social Theory; G. A. Lundberg, Social Research. V. Pareto, The Mind and Society. A.W. Small, Origins of Sociology, General Sociology, Pts. I and II; Adam Smith and Modern Sociology (much information); E. S. Bogardus, History of Social Thought; J.P. Lichtenberger, Development of Social Theory; L. M. Bristol, Social Adaptation (best survey). F. Müller-Lyer. History of Social Development; P. Barth, Die Phil. der Geschichte als Soziologie; L. Stein, Die soziale Frage im Lichte der Philosophie; P. Jacobs, German Sociology.

النزعات البيولوجية

F. W. Coker, Organismic Theories of the State; R. Mackintosh, From Comte to Benjamin Kidd; A.A. Tenney, Social Populations and Democracy; A. Keller, Societal Evolution; S.J. Holmes, Trend of the Race.

النزعات النفسية

M. M. Davis, Psychological Interpretations of Society (esp. Tarde); G. Wallas, Human Nature and Politics, Great Society; A.G.A. Balz, Basis of Social Theory; W. A. Brown, Psych. and the Sciences.

التشديد الجغرافي

F. Ratzel, Anthropogeographie (E. Semple tr. as Influences of Geographic Environment); J. Brunhes, Human Geography.

التشديد البيولوجي

Auguste Comte, Principles of Positive Philosophy, Martineau tr.; M. Defaunay, La Sociologie Positiviste. Herbert Spencer, The Study of Sociology, Principles of Sociology; Lester F. Ward, Dynamic Sociology, Outlines of Sociology, Pure Sociology, Applied Sociology; F. H. Giddings, Principles of Sociology.

النظرية العضوية

H. Spencer; J. K. Bluntschli, General Theory of the State; A. Schaffle, Bau u. Leben des socialen Körpers; R. Worms, Organisme et Société.

الداروينية الاجتماعية

W. Bagehot, Physics and Politics; L. Gumplowicz, Der Rassenkampf, Outlines of Sociology; G. Ratzenhofer, Wesen u. Zweck der Politik; F. Oppenheimer, The State; L. F. Ward. Criticism in J. Novicow, Les Luttes entre les Sociétés Humaines; G. Nasmyth, Social Progress and the Darwinian Theory.

التقيد العرقي

E. A. de Gobineau, Essay on the Inequality of the Human Races; Madison Grant, Passing of the Great Race. Criticism by F. Boas, Mind of Primitive Man; F.H. Hankins, Racial Basis of Civilization; A.L. Kroeber, Anthropology.

التشديد النفسي

F. H. Giddings; G. Tarde, Laws of Imitation; G. Le Bon, The Crowd; W. McDougall, Intro. to Social Psychology; Graham Wallas, Our Social Heritage; C. H. Cooley, Human Nature and the Social Order, Social Organization; John Dewey, Human Nature and Conduct, Freedom and Culture; W. F. Ogburn, Social Change.

علم نشأة الانسان

A. A. Goldenweiser, Cultural Anthropology, in Barnes, History and Prospects of the Social Sciences; A. C. Haddon, History of Anthropology.

التوكيديون التطوريون

H. Spencer, Principles of Sociology; E. B. Tylor, Primitive Culture, Anthropology; L. H. Morgan, Ancient Society. W. Wundt, Elements of Folk Psychology; J. G. Frazer, Golden Bough; E. Durkheim, Elementary Forms of the Religious Life.

اصحاب مذهب الانتشار

F. Grabner, Methode der Ethnologie; W. H. R. Rivers, Psychology and Politics; Social Organization; G. Elliot Smith, Migrations of Early Culture; W. J. Perry, Children of the Sun.

المدرسة النقدية

F. Boas, Mind of Primitive Man; A.L. Kroeber, Anthropology; A.A. Goldenweiser, Early Civilization; R. H. Lowie, Culture and Ethnology, primitive Society, Primitive Religion; C. Wissler, Man and Culture; G.G. McCurdy, Human Origins; P. Radin, Primitive Religions.

التـــاريخ

H. E. Barnes, History of Historical Writing; «History, its Rise and Development», in Encyclopedia Americana; The New History and the Social Studies; History and Social Intelligence. J. H. Robinson, The New History; J. T. Shotwell, «History», in Encyclopedia Britannica, Intro. to

the Hist. of History. H. Berr, «History», in En. Soc. Sci. G.P. Gooch, Hist. and Historians in the 19th Cent.; E. Fueter, Ges. der neueren Historiographie; K. Lamprecht, What is History?

الاقتصاد

Histories of economic theory by Gide and Rist, L. H. Haney, J. K. Ingram; A. Dubois, R. Gonnard, J. Roubaud; G. Cohn, A. Damaschke, H. Eisenhart, J. Kautz, A. Oncken. P.T. Homan, ed., Contemporary Economic Thought. T. Suranyi-Unger, Economics in the Twentieth Century. For critical interpretation, see T. Veblen, Place of Science in Modern Civilization; R.G. Tugwell, Trend of Economics; O.F. Boucke, Development of Economics.

المدرسة الكلاسيكية

D. Ricardo, T. Malthus, N. Senior, J.R. McCulloch, J.B. Say, F. Bastiat.

المركانتيلية الجديدة

Sismondi, New Principles of Political Economy; F. List, National System of Political Economy.

المدرسة التاريخية

A. W. Small, Origins of Sociology. W. Roscher, Grundriss zu Vorlesungen; System der Volkswirtschaft; K. Knies, Die P. Oekonomie vom Standpunkte der geschichtlichen Methode; G. von Schmoller, Ges. der allgemeinen Volkswirtschaftslehre; A. Wagner, Grundlegung.

المدرسة النفسية

W. S. Jevons, The Theory of Political Economy; C. Menger, Grundsatze der Volkswirtschaftslehre; J. B. Clark, Distribution of Wealth. H.L. Moore, Laws of Wages, Economic Cycles; F. Fetter, Principles of Economics. A. Marshall, Principles of Economics; F. W. Taussig, E.R.A. Seligman.

اصحاب مذهب المؤسسات

J. A. Hobson, Work and Wealth; T. Veblen, Theory of Business Enterprise, Theory of the Leisure Class; J. Dorfman, Thorstein Veblen and His America. W. C. Mitchell, art. in Trend of Economics; Business Cycles; «Human Behavior and Economics», in Quarterly Journal of Economics, XXIX; J. R. Commons, Myself, Institutional Economics.

علم التشريح

R. Pound, in History and Prospects of the Social Sciences; Interpretations of Legal History; F. Berolzheimer, The World's Legal Philosophies; F. Pollock. Oxford Lectures, Essays.

الحقوق الطبيعية

J. J. Burlamaqui, Principles of Natural and Political Law; W. Blackstone, Commentaries.

المدرسة التاريخية

Savigny, Vom Beruf, usw.; H.S. Maine, Early History of Institutions.

المدرسة التحليلية

J. Austin, Jurisprudence; T. E. Holland, Elements of Jurisprudence.

المدرسة الاجتماعية

B. N. Cardozo, Nature of the Judicial Process; F. Geny, Science of Legal Method; R. Pound, Law and Morals, Introduction to the Philosophy of Law, Spirit of the Common Law; O.W. Holmes, Collected Legal Papers. H. Cairns, Law and the Social Sciences.

العلم النفسي

History of Political Theories, Recent Times; H. E. Barnes, Sociology and Political Theory; E. Barker, Political Thought from Spencer to To-day; F. W. Coker, Recent and Contemporary Political Theory;

C. E. Merriam, American Political Ideas; R. G. Gettel, History of Political Thought. C. C. Brinton, English Political Thought in the 19th Century. A.N. Holcombe, The Foundations of the Modern Commonwealth; C. Beard, Economic Basis of Politics; A.F. Bentley, Process of Government. T. H. Green, Political Obligation; B. Bosanquet, Philosophical Theory of the State; criticism in L. T. Hobhouse, Metaphysical Theory of the State. H. S. Maine, Ancient Law, Popular Government; F. Oppenheimer, The State. M. W. Willey, Theory of Democracy, in History of Political Theories, R. T.; M. Ostrogorski, Democracy and the Organization of Political Parties; R. Michels, Political Parties; C. E. Merriam, The American Party System. W. Lippmann, Public Opinion, The Phantom Public; A.L. Lowell, Public Opinion and Popular Government. H. Krabbe, Modern Idea of the State; H.J. Laski, Problem of Sovereignty, Authority in the Modern State, Grammar of Politics; Rise of Liberalism, The State in Theory and Practice; L. Duguit, Law in the Modern State. G. E. Catlin, Science and Method of Politics; E.F. Carritt, Morals and Politics. Merriam, Political Power; J. Marshall, Swords and Symbols; T. Arnold, Symbols of Government.

٢٠ الدين في العالم المتنامي

تركنا الدين في القرن الثامن عشر وقد بدا وكأن لا حيلة له أمام الهجمات العقلية العنيفة. ذلك أن طرق العقل ذاتها التي اعتمد عليها الناس في مطلع القرن، تحدوهم آمال قوية في البرهنة الكاملة على أهمية الاعتقادات الدينية وصحتها، حين ذهبوا بها إلى أبعد نتائجها المنطقية ، لم تؤد إلى اطراح كل إيمان بأي وحي سماوي فحسب ، ولكنها بدت على أيدي الريبيين ، وكأنها تجعل ديانة العقل والطبيعة ذاتها أمراً مستحيلا . وبدا لقادة عصر العقل أن كل جزء من التقليد اليهودي المسيحي الكبير قد تداعى ، غير مخلف وراءه سوى وجوه الأنبياء والقديسين القدامى — وهي وجوه جذابة ولكنها متعصبة — ومجموعة الأخلاق المسيحية . وعندما ادى انتحار الديانة العقلية هذا الى ولادة جديدة للروح الدينية ، فقد بنيت هذه المحاولة الجديدة للاحياء الديني على الإيمان والحدس، ولم تر أية إمكانية لتسوية مع الروح العلميـــة والطبيعية المسيطرة حينـــذاك . وبدت الحركات المتورعة والانجيلية بل الشعر الرومانطيقي العميق ، وكأنها تدير ظهرها للعالم الحديث باهتماماته ومناهجه ومثله العليا . وبدا أنه إذا أراد الدين أن يزدهر وأن يتمكن بقوة في قلوب الناس فعليه أن يهمل تماماً كل ما حرص عليه الناس في حقول الاهتمام الفكري الأخرى .

كانت الكاثوليكية بصورة طبيعية هي التي جنت أكبر قسط من الربح

من هذا الارتداد الكامل ، لأنها النقيض التام لروح القرن التاسع عشر . وفي كنيسة انجلترا سعت الحركة الدينية المعروفة بحركة أوكسفورد والتي قادها كبلي Keble وبوزي Pusey ووليم ورد W. Ward ، وفي مقدمة هؤلاء جميعاً جون هنري نيومن John Henry Newman سعت لإحياء تلك المشاركة التاريخية مع الكنيسة الكاثوليكية التي عفى عليها الانفصال البروتستانتي ، ولتحقيق انسجام أقوى مع روحها وعقيدتها . واتحد رد الفعل الرومانطيقي ضد جميع أشكال المذهب العقلي – اتحد مع الاهتمام الجمالي الواضح عند أصحاب الأذواق المرهفة من أبناء العصر لإعطاء المزيد من القوة لهذا الاتجاه العام . وحين تمكن نيومن ، ذو العقل المرهف إلى حد فائق ، من إقناع نفسه بشكل نهائي بأن الولاء لكنيسة انجلترا يتضمن لا البدعة فحسب بل الكفر أيضاً وانضم إلى الكنيسة الكاثوليكية عانت الحركة تراجعاً موقتاً، لكن أتباعه سرعان ما استرجعوا قواهم مرة أخرى وكحزب الكنيسة السامية أخذت قوتهم تزداد منذ ذلك الحين وأخذ تأثيرهم يشتد ويقوى . أما الكنيسة الكاثوليكية نفسها – وهي القوية في إيمانها – فقد ثبت لديها – ماعدا استثناءات قليلة – ان التسوية والتراجع يعنيان التدهور السهل إلى النهاية ، فصممت أن ترفض أية هدنة مع الاتجاهات العقلية في العصر الحديث . ووقفت وكأنها صخرة العصور ضد موجات التجدد والإلحاد المتعاقبة .وحددت المرة تلو المرة مخالفتها للأفكار الحديثة ، وزادتها وضوحاً وبروزاً .

ولكن حين بدا للكثيرين أن مثل هذا الإنكار التام للمذهب العقلي ، ولإمكان التساهل معه هو أقوى دعامة ضد الشك والانحلال ، فقد ثبت لأعداد تفوق هؤلاء بكثير أنه يستحيل حفظ الإيمان والعلم منفصلين عن بعضهما كل الانفصال . وقد توصلت هذه الفئة الأخيرة أكثر من مرة بشكل يكاد يكون إرغامياً وبصورة لا إرادية ، إلى التسوية تلو الأخرى مع أفكار العالم المتنامي حتى أصبح شكل الدين الذي يقدسونه شيئاً مختلفاً عما آمن به الآباء . وبدا لهم في صورته الجديدة وكأنه كنز أزهى وأثمن ، بينما بدا

في نظر السلفيين وأهل التقليد وكأنه تمويه وسخرية . أما الذين دعوا أنفسهم بالمتدينين الأحرار ، والذين قوي شأنهم على السواء بين المفكرين الجادين واللامبالين في كل فرقة دينية ، سواء بين البروتستانت أو اليهود أو حتى الكاثوليك ، فقد ذهبوا إلى القول أنه إذا كان للدين أن يشكل حقيقة حية، وإذا كان له أن يظل تعبيراً دائماً عن الحاجات الدينية للجنس البشري ، لا بد له أن يتمثل الحقيقة والمعرفة الجديدتين وأن يتآلف مع الشروط المتغيرة في العصر الحديث من فكرية واجتماعية . إن ما قام به أوغسطين بالنسبة للعصر الهلينستي ، وما حققه توما الاقويني في القرون الوسطى ، يجب أن يتم مرة ثانية في عالم العلم الحديث والصناعة – بل يجب بالحقيقة أن يتم المرة تلو الأخرى مادامت معرفة الإنسان تنمو وحياته الاجتماعية تتغير. وثبت لدى أكثر المحافظين تفكيراً في جميع الكنائس وجود هذه المشكلة ، حتى ان اتجاه المتدينين للتمسك بالصراط الديني القويم اليوم قد تأثر من أوجه دقيقة شتى بروح العصر الحديث وحاجاته . ويصح هذا بصورة خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار الابتعاد المتزايد داخل معتقد كل كنيسة عن الاهتمام الفردي القديم بخلاص النفس ، والاتجاه إلى الاهتمام بالاعتقاد الاجتماعي الذي عبر عنه الراهب فريمنتل Freemantle بكتاب كلاسيكي « إن العالم هو موضوع الخلاص » . وتتضح خطوط الانفصال اليوم بشكل أقوى في قضايا الاعتقاد منها في العمل الاجتماعي . ويتفق كبار رجال الكنيسة والكاثوليك مع الأحرار والمجددين ان الواجب الأول للدين المنظم يقضي أن نعمل من أجل نظام اجتماعي أكثر اتفاقاً مع المبادىء المسيحية .

وعلى ذلك فإن أولئك الذين كانوا يعتبرون التراث الديني ذخراً ثميناً للروح الإنسانية وجدوا أنفسهم في وجه عالم العلم الحديث أمام أمرين : فاما أن يتمسكوا بالقديم بقوة مضاعفة ، أو أن يحاولوا المهمة الصعبة الخطرة في إيجاد انسجام جديد بين المعرفة والأمل . إلا ان هنالك في الواقع إمكانية

ثالثة أسهل من الإمكانيتين الأخيرتين : وهي أن يدفعوا بالدين والمشاكل الدينية أكثر فأكثر إلى الوراء ، وأن يوجدوا نطاقاً كاملا لتصريف قواهم في الفعاليات المعقدة للعصر الصناعي . ولقد شهد العصر الأخير دون ريب عدم اكتراث متزايد ، بكامل غاية الدين وأهدافه ، وقد انتشرت هذه اللامبالاة بشكل خاص بين طبقتين هما المجموعة الضخمة من العمال الصناعيين الذين بدا الدين أكثر فأكثر فاقد الصلة بحياتهم ، وخالياً من أية رسالة حيوية لهم ، فوجهوا معظم قواهم من أجل تأمين حياتهم والتمتع بها . فأما أكثريتهم فقد فعلت ذلك دون تساؤل جدي أو بحث في القلب أو تخل أكيد عن الاعتقادات الدينية . وأما الأقلية الأكثر تفكيراً ففعلت ذلك بعداء ظاهر ، ولم تجد في الدين سوى « أفيون الشعب » ، وسوى وسيلة لتقييده بالنظام الاجتماعي القائم باعطائه الوعود الخادعة بسعادة الحياة الآخرة .

وأما بين الطبقات العلمية والمهنية، فقد كان عجز الدين التقليدي عن تبرير نفسه على ضوء العلم الحديث أعظم أثراً من إهماله مشاكل المجتمع الصناعي ، في النمو السريع لعدم الاكتراث المتسامح أو اللاادرية الريبية أو الإلحاد العقائدي .

ولكن لدينا الكثير من الاسباب لأن نشك في ما اذا كان العصر الحديث بمجموعه ، في النهاية اكثر لامبالاة بدعوة الدين من العصور الماضية . فما يسمى عصر الايمان — حين كان كل انسان يمالئ الكنيسة في الظاهر ، ويتنبىء في حكمة جميع الاحتياطات التي تقيه من شرور الحياة الآخرة — لم تكن فيه على الاغلب نسبة أعلى من المؤمنين الصادقين ، الذين كان الايمان والأمل وخدمة الله والانسان حقيقة حية بالنسبة اليهم ، تزيد عما في العالم الغربي اليوم . فالرأي العام الآن قد احاط الريبية وعدم المبالاة باحترام اكثر . ولم يعد الضغط القديم من اجل الخضوع والانقياد قوياً قدر ما كان

في الماضي . لكن تلمس الكثيرين ممن هم «خارج الكنيسة» اليوم ، وشوقهم الذي يجد افصاحاً عنه لا في نشوء وانتشار الكثير من الفرق والشيع التي تستمد وحيها من مصادر شرقية فحسب ، تلك الفرق التي تجد لها تربة خصبة بين الطبقات المثرية ، وانما ايضاً واكثر من ذلك في النزوع الديني الشديد الذي يدفع الناس الى الارتماء في الحركات الاجتماعية والانسانية اليوم ، كالاشتراكية — وفوق ذلك ايضاً في مدى قوة القومية الوطنية التي هي بمثابة ديانة كلية حديثة — كل ذلك يشير الى استمرار وجود الحاجات والآمال التي كانت تعبر عن ذاتها في الماضي بالديانة التقليدية . ان تفكير الناس حول هذا الموضوع بكامله ينقصه الوضوح والدقة بشكل محزن . ومع ذلك فبين الغموض والتيارات المتضاربة يشك في ما اذا كانت الحاجات الدينية وارضاؤها ، هما اليوم أقل شدة مما كانا عليه عندما كان جسد كبير واحد للمسيح يشمل العالم المسيحي بكامله .

يبدو اذن ان خمس فئات واتجاهات كبيرة على الاقل في الحياة الدينية نشأت خلال السنين المائة الاخيرة . اولاً الكنيسة الكاثوليكية مع حزب الكنيسة الانجليكانية العالية وهما ما زالتا على ولائهما للتقاليد الرئيسية في المسيحية . ثانياً فرقة مستقيمة Orthodox بين البروتستانت ، يدعى اتباعها بالانجيليين ، ينسجمون مع فرقة «الكنيسة الدنيا» Low Church بين الانجليكان ومع الحركة الحديثة المعروفة «بالاساسية» Fundamentalism ، بين مختلف الفئات البروتستانتية . وترتكز هذه في ايمانها لا على التقليد الكاثوليكي ، ولا على نظريات الاصلاح الديني البروتستانتي ، وانما على الاستقامة الدينية الجديدة التي نشأت في القرن الثامن عشر وهي شيء مختلف . ثالثاً : الاحرار او المجددون بين البروتستانت الذين يشكلون فرقة الكنيسة الواسعة The Broad Church Party في الانجليكانية والذين تغلغلوا حتى داخل الكنيسة الكاثوليكية الى ان أخرجوا منها . رابعاً : الحركات الدينية الراديكالية المختلفة التي خرجت بشكل أكيد عن التقليد المسيحي متدرجة من الحركة

الموحدة Unitarianism في القرن الثامن عشر ، الى مختلف الطقوس الغربية ، فالحركات الانسانية واللاادرية كديانة الانسانية الوضعية ، والموحدين الالمان ، وجمعيات الثقافة الاخلاقية . خامساً واخيراً : المجموعة الكبيرة من عدم المكترثين والريبيين الذين لا يجدون أية جاذبية في ما يتعارف عليه كدين . ويمكن الاضافة ان في اليهودية مثل هذا التقسيم الموجود في البروتستانتية حيث الخط الفاصل هو بين الطوائف التقليدية والمتجددة . و تزدهر بين المتجددين اليهود فرقة حرة قوية في نزعاتها الاجتماعية واللاهوتية . ولكن قبل ان نبحث المراحل الاولى في تطور هذه الفئات المختلفة وافكارها الهامة ، علينـــا ان نعدد النزعات الرئيسية التي اثرت في التفكير الديني خـــلال القرن .

العوامل الفعالة في التطور الديني الحديث

يبدو بصورة سطحية انه بالنظر للحرب الطويلة بين « الدين » و « العلم » خلال الاجيال الاخيرة القليلة فان اكبر قوة ادت بمفردها الى الاعتقادات الدينية المعاصرة هي نمو المعرفة العلمية . ولكن من الارجح ان اكتشاف الحقائق الجديدة عن الانسان وكونه لم تفعل الا بصورة غير مباشرة . ذلك ان المعرفة العلمية ذاتها تبدو بالنسبة للرجل العادي غير متناقضة بأي وجه من الوجوه مع اهتمام ديني قوي بل وغير متناقضة مع الافكار الدينية التقليدية . وانه لمن المدهش حقاً انه اذا اهتم انسان بالعلم واللاهوت معاً ، فلا يكون هناك الا القليل من التباين المنطقي بين ايمان الآباء وبين قبول الحقيقة العلمية . ولا شك في ان عقل مثل هذا الانسان ميال الى ان « يقبل » العلم وحده . وليس مثل هذا القبول هو الذي ادى الى الاكتشافات الكبيرة . فالتاريخ طافح ايضاً بأسماء الكثيرين من المسيحيين الصادقين الذين اكتشفوا طرقاً توصل الى الحقيقة العلمية . ولكن التباين الصحيح يظهر فقط عندما ينشأ بالاضافة الى التسليم المنفعل بنتائج العلم ايمان علمي ناشط ، اي ايمان

بقوة العلم ومنهجه وافتراضاته . ولكن حتى مثل هذا الايمان مع كونه بدون شك مثيراً للقلق الا انه ليس منافياً للدين بالضرورة . فهو يجلب معه مواقف جديدة ، ووجهات نظر جديدة ، وولاءات جديدة ، ولا بد له ان يجلب ايضاً مفاهيم جديدة في طبيعة الدين ووظيفته . وحيث يكون هذا الايمان العلمي قوياً لحد انه يبدو مكتفياً بذاته ، فانه قد يسوق بسهولة الى تناقض في الاهتمام الديني بكامله .

وليس العلم ولا هذا الايمان العلمي هو الذي كان العامل الفكري الرئيسي في تكوين الفكر الديني الحديث بل بالاحرى انعكاس تجربة اجتماعية متبدلة في مذاهب فلسفية جديدة . فقد احس قادة متيقظون في العقد المبتدىء عام ۱۸۸۰ بالحاجة لاعادة بناء التقليد الديني من اجل التغلب على النتائج السيئة التي ادى اليها نمو العلم عند المتمسكين بحرفية النص ، وبصورة اهم من اجل تبني القيم الانسانية والمزاج التقدمي للعصر . فوجدوا المذاهب المثالية التي سبق ان نمت ، والايمان التطوري الرومانطيقي الاكثر جدة ، وسائل مدهشة لتحقيق هذه الغايات . وكنتيجة لذلك فان اهم التفسيرات الجديدة الحرة وضعت في مصطلح من المثالية وكانت هذه التفسيرات عميقة الارتباط بنماذجها الفكرية المثالية . ومعظم ما اعتبر « لا عوناً حديثاً » في الحلقات الحرة حتى جيلنا الحاضر ، يعكس ما في الرومانطيقية من القيم الاخلاقية والشعور بوحدة اصل الكون اكثر مما يعكس اي مزاج علمي بكثير .

وما زال هذا صحيحاً الى حد بعيد اليوم . فبالرغم من ان الوحي المثالي الاصلي قد تقوى واكتسب بفعل اللاهوت التأملي عند بعض الفيزيائيين المحدثين لوناً علمياً ، فان اكثر تفسيراتنا العلمية ارتكازاً الى الرومانطيقية ، كالتطور الخلاق او فلسفة هوايتهد Whitehead العضوية ، هي التي استهوت المفكرين الدينيين . حتى ان الاعتماد الواسع الانتشار على « التجربة الدينية » ،

ومحاولات جعل اللاهوت «علماً تجريبياً» ، تدين للافكار الرومانطيقية عن التجربة اكثر بكثير مما تدين لأي من مذاهبنا التجريبية النقدية العلمية . وفي وقت قريب جداً فقط حاول عدد قليل من الرواد ــ خاصة في هذا البلد ــ ان يطبقوا فلسفاتنا التجريبية والطبيعية تطبيقاً دينياً .

لكن من الطبيعي ان لا تؤثر مثل هذه العوامل الفكرية الا عند الاقلية . فالعامل الرئيسي الذي اثر في الاعتقادات والمواقف الدينية كان نمو مصالحنا الارضية وتعدد اصناف ايماننا الدنيوي . وقد افسدت هذه الطرق الجديدة في الحياة الاحرار والتقليديين على السواء . ولم تحدث استياء فكرياً من ايمان الآباء بقدر ما ادت الى اطراح ذلك الايمان ــ بشكل لا واع ولكنه عميق الجذور ــ على اعتبار انه لا مكان له في العالم الحديث . ومع ان الناس يرددون العبارات القديمة الا ان اهتمامهم الصحيح قد اتجه الى مكان آخر . حتى لقد بدا للكثير من الملاحظين ، خلال فترة معينة ان الحاجة للدين اخذت تضمحل اضمحلالاً شديداً . فقوى الطبيعة البشرية التي تطلبت في ما مضى ايماناً دينياً وجدت الآن افصاحاً كافياً في الفعاليات الانسانية والمثالية الاجتماعية . الا ان النشوء السريع لأنواع من الايمان الاجتماعي والعبادات القوية في الخارج قد ذكرنا بأن الحاجة لولاء موحد سام لا يمكن استئصالها بسرعة ، ولكن موضوعها يتغير بتغير التجربة الاجتماعية . وما زال من الواضح ان الاهتمام المتزايد بحياة الانسان في هذا العالم قد دفع بالاشكال التقليدية للدين الى الوراء بشكل متزايد ، وان تبدل اهتمام الناس هذا كان القوة الاساسية الفاعلة وراء المشهد الديني الحديث . فالديانة المنظمة حتى حيثما تكون قوية ناشطة ، قد اصبحت اكثر فأكثر من هذا العالم . ونداء الانجيل الاجتماعي الذي كانت تحس به وتصغي اليه الجماعات المؤمنة باللاهوت التقليدي اكثر من سواها قد ساق الناس لأن يفقدوا اهتمامهم بالمسائل النظرية ، وان يتجهوا الى نوع من المثالية الاخلاقية والاجتماعية . وان اعنف الديانات واكثرها تعصباً في عالمنا اليوم هي الوان الايمان الدنيوي

التي تتركز بأضيق صورة ممكنة على هدف اجتماعي . ونتيجة هذا كله ان الظاهرة الاجتماعية البارزة في العصر ليست ذبول الايمان قدر ما هي انتقاله من هدف لاهوتي كوني الى هدف انساني اجتماعي .

انه لصحيح ان مزاج الخيبة واليأس في قوى الانسان الاخلاقية الذي رافق الهزيمة في اوروبا الوسطى ، والذي وصل حتّى امريكا إبان ازمتها الاقتصادية الكبرى ، والذي شمل كل مكان تقريباً بخطر الانهيار الذي يهدد كامل العالم الذي تعودنا عليه بنتيجة الثورة المعاصرة الكبيرة ، كان له تأثير ديني واضح بارجاع البروتستانت الى الاخذ بصيغ جديدة محورة للتقليد القويم لعصر الاصلاح . فالحركة الانسانية الحرة التي عرفت قبل الحرب ماتت في القارة الاوروبية اليوم ، وخسرت من نفوذها في بريطانيا ، وتجابه تحدياً عنيفاً في اميريكا. وانه لمن الصعوبة بمكان ان يتحدث انسان بثقة اليوم عن تحقيق مملكة الله على الارض . اما الممالك التي تتحقق فواضح تماماً انها من هذا العالم . وفي ازمنة الفشل والكبت والانهيار الظاهر للمثل العليا يتطلع الذين يتمتعون بحس مرهف الى شيء ابعد من اي برنامج اجتماعي او سياسي . فعلى ضوء تجربتنا اليوم نجد ان نظريات القديس اوغسطين التي صيغت لمواجهة تفسخ حضارة أخرى لا تحتاج تفسيرات جديدة لتعبر عن رؤيانا لحالة الانسان . فهي تعبر مرة أخرى عما يشعر الناس به بعمق كما حدث مرات متعددة في الماضي . ولو نحن اردنا التحدث عن هذا الامر بصورة لاهوتية لقلنا ان الناس اخذوا يشددون مجدداً على تعالية الله . لكن هذه الاستقامة الجديدة تعبر في النهاية عن مفهوم جديد للطبيعة البشرية وعن اهتمام بها : انها احتجاج اخلاقي ضد المساوىء التي لا تطاق في الحياة الحديثة في وقت الازمة . وقد اقترنت على الاقل في امريكا باهتمام متجدد في البرامج الاجتماعية الجذرية . وهي تدفع بالناس لمتابعتها بعزيمة اقوى ، ولكن بمزاج نقدي اكثر وعلى ضوء مثل روحي اشد صفاء .

معارضة العالم الجديد لتعارضه مع التقاليد الدينية

كان مقدراً لهذه القوى الجديدة ان تنتهي الى عداء ظاهر والى تمثل في الوقت ذاته. فالفئات المحافظة التقليدية التي يمكن نعتها حتى بالرجعية اذا قيست بالاتجاه العام في القرن الثامن عشر، وجدت ذاتها خلال العصر تعارض معارضة متزايدة كل ما بدا في المفاهيم المستجدة متعارضاً مع التقاليد الدينية التي قدسها الزمن. وقد ادى هـــذا في الكنائس البروتستانتية الى التشديد مجدداً على العقائد والمذاهب اللاهوتية الدقيقة التي وضعت في عهد الاصلاح والمتطهرين بما دخل عليها من التعديل بتأثير الاحياء الانجيلي في القرن الثامن عشر. وقد قام في القسم الاول من القرن بين المثقفين من اعضاء هذه الجماعات تتبع للمذهب العقلي السماوي الذي عرف في القرن الثامن عشر، والذي عبر عن ذاته باهتمام كثير بالحجج العلمية المؤيدة للمسيحية. فكتاب «القياس» Analogy للاسقف بطلر Butler بالرغم من دليله ذي الحدين، تمتع بشهرة كبيرة في دوائر الجامعات والكليات في انجلترا وامريكا، حيث استعمل لمدة طويلة ككتاب مدرسي في الدفاع عن العقائد المسيحية. وزاحم في شعبيته كتاب وليام بالي William Paley «اللاهوت الطبيعي» Natural Theology المنشور عام ١٨٠٢ هذا الكتاب الذي حاول مؤلفه فيه — تبعاً لطريقة تيلتسون وكلارك قبل قرن — بالاستناد الى تحليل المؤالفة الكاملة بين الانسان والحيوان ومحيطهما، وخاصة بتحليل تركيب العين الدقيق، ان يثبت ان مثل هذا التصميم البديهي في العالم لا يمكن ان يفسر الا بالاستناد الى خالق إلهي. لكن هذا الدليل الـــذي كان مقبولاً في العالم النيوتوني خسر قوته في عالم العلم في القرن التاسع عشر. حتى اذا جاءت نظرية التطور بدا، حقاً او باطلا، وكأنه قد تفجر. واستمرت مثل هذه المدرسة العقلية السماوية الى حقبة متأخرة من القرن في المـــانيا. ويمكن ان نضع مع هذه الفئة اوائل الموحدين، وهم اصحاب نزعة اكثر جذرية وسماوية، واكبرهم مؤسس الحركة الامريكية وليام ايلليري شاننغ

William Ellery Channing . فقد كان هذا الزعيم الروحي مؤمناً بما فوق الطبيعة ومشدداً على المعجزات باعتبارها الدليل الرئيسي على المسيحية. لكن اعتقاده بالكرامة الاساسية للطبيعة البشرية وقيمتها ، كان عنصر اعتدال في ايمانه.

الى جانب هذا الاتجاه العقلي السماوي وجدت حركة انجيلية تقية غير فكرية ، تعبر عن ذاتها « باحياءات » عاطفية كبيرة ، وتشدد على الهداية والخلاص الفردي على الطريقة الويزلية Wesleyan . وقد اكتسحت مثل هذه الموجات من الشعور الديني المستعمرات الامريكية في القرن الثامن عشر ، وسيطرت على القسم الغربي منها في اوائل القرن التاسع عشر ، وتخلفت حتى اليوم في الولايات الجنوبية والغربية. وهذا النوع من الدين هو ما الفناه في « اجتماعات المعسكرات » وتوابع الدين الشعبي المتعددة في المناطق الريفية والمدن الصغيرة في القارة الامريكية الكبرى. وقد غزت بشكل جيش الخلاص Salvation Army المراكز الصناعية في انجلترا وامريكا مكرسة ذاتها الى هداية ادنى الطبقات في احياء العمال المظلمة وانعاشها.

ان نمو العلم الميكانيكي ، والنقد العلمي للتوراة ، وانفجار قنبلة التطور عام ١٨٥٩ ابرزت الخلاف بين التقاليد الدينية والعالم الحديث. وقد عبر رد الفعل الاول عن ذاته في جميع الكنائس بكراهية مريرة وتشهير عنيف لافكار داروين في اي من اشكالها. وتهيج الاساقفة المقدسون فألصقوا اقبح النعوت بهاكسلي Huxley وداروين معلنين عن معارضتهم التي لا يمكن ان تتبدل للفكرة القائلة ان الانسان قرد و « للعلم المسمى كذباً بالعلم ». ووقف القساوسة وراء كل منبر ليشهروا بالكتب الملحدة الجاحدة التي لا يمكن ان يلوثوا انفسهم بقراءتها ، وليعلنوا عن تمسكهم الذي لا ينفصم بتفسير الفصل الاول من سفر التكوين تفسيراً حرفياً. وشهر انصار « التفكير الحر » بدورهم بالخرافات والظلامية البالية. واخذ رجال كروبرت

انغرسول Robert Ingersoll يجوبون البلاد مشيرين بخبث الى « اخطاء موسى » وفساد القساوسة بصورة عامة . هكذا بدا للمفكرين من الناس بأن اللاهوت والعلم خصمان ابديان لا يتغيران .

الحركة البروتستانتية الاساسية

عندما انتهت الهزة الاولى من مسرح التاريخ ، وتبدد دخان المعركة ، اخذ الناس يتساءلون عما اذا كان التعارض بالحقيقة كاملاً الى هذا الحد ، وعما اذا كان قبول الحقائق الرئيسية في العلم الحديث يتنافى بهذا المقدار مع المبادىء الاساسية في التقليد المسيحي . وقد استغرق عمل المؤالفة اكثر من جيل . لكن معظم المفكرين البروتستانت توصلوا في نهاية القرن اما الى اعادة تفسير سفر التكوين على ضوء الافكار التطورية ، او بالعودة الى التقليد المسيحي القديم السائد قبل البروتستانتية ، غير محاولين تفسير التوراة كحقيقة علمية حرفية على الاطلاق ، توصلوا الى نقطة لم يجدوا عندها صعوبة في التوفيق بين الايمان والعلم . الا ان الاغلبية من اعضاء الكنيسة غير المثقفين ، الذين لم تكن لديهم وسائل لتمثل ما تعنيه حقاً وجهة النظر العلمية ، كانوا راضين بأن يتجاهلوا تقدم الميكانيك ومذهب التطور والبحث التاريخي . وعندما بدا ان الاحرار خاصة في الكليات اللاهوتية التي كانت تدعمها مختلف الطوائف ، اخذوا يغيرون ايمان الاجداد تغييراً اساسياً ، فقد تعرضوا هم والنزعات الحديثة الى هجوم جديد . ان الحركة المعروفة اليوم بالحركة الاساسية ، خرجت للوجود قبل عام ١٩١٤ مباشرة كمحاولة من بعض الاساقفة للتهوين من نتائج التعاليم الحرة في الكليات اللاهوتية . ولما وجدت في الخصومات المريرة التي عقبت الحرب حافزاً قوياً ، فقد كسبت تأييداً منفصلاً على الاقل بين هيئات كبيرة من اعضاء الكنيسة في مختلف الطوائف . وهي تمثل بالدرجة الاولى رد فعل ضد النزعات المجددة التي تبدو لقادة الحركة انها ترغم الاحرار على اتخاذ مواقف تتضمن لا

مقداراً كبيراً من الابهام الفكري فحسب ، ولكن ايضاً اطراح العقائد الاساسية في الايمان المسيحي نهائياً كالعقائد حول فساد الطبيعة البشرية ، والحاجة الى نعمة إلهية من اجل الخلاص ، والايمان بمعجزة التجسد الحرفية . والاساسيون مصيبون في مزاعمهم هذه : فان الذي يسعى المجددون الى تحقيقه في الكنائس البروتستانتية هو بالضبط اهمال مثل هذه المذاهب . ويبدو للملاحظ الحيادي ان في موقف الاحرار كثيراً من الغموض وعدم التفكير الدقيق ، كما فيه على الاقل مظهر من عدم الصراحة واغراق في «اعادة التفسير» الباطني الذي قد يقترب في نتائجه من الرياء الفعلي . ولكن الاختلاف يبدو اكثر عمقاً . فالاساسيون لا يقبلون فلسفات اليوم ، بينما يأخذ بها المحدثون . واذا لم يتم اتفاق على هذه الافتراضات الاساسية في التفكير فانه يبدو من الصعب ان ندري كيف يمكن ان يأمل الفريقان فهم بعضهما البعض . وانه لأمر طبيعي ان يقوم اناس يعتقدون ان مذاهب البروتستانتية الانجيلية وسلطة الكتاب المقدس الحرفية أمور بالغة في الضرورة ببذل كل جهد ممكن من اجل منع تدريس أمور ثانوية كعلم الحياة وما ينتج عنه من «افساد» عقول الشباب وابعادهم عن الحقيقة التي يمتلكها اجدادهم . وكما سبقت الاشارة بصدد البحث عن محاكم التفتيش في القرون الوسطى ، فان اولئك يعتقدون ان في حوزتهم حقيقة ضرورية مطلقة لا حق لهم ان يسمحوا بانتشار الخطأ مهما سمح لهم لطف قلوبهم بأن يتساهلوا .

المعارضة الكاثوليكية للاتجاهات الحديثة

كان رد فعل الكنيسة الكاثوليكية لاعتقادات القرن التاسع عشر اكثر شدة في بعض الامور وأقل في أمور أخرى مما كان بين البروتستانت . فالكنيسة مثلاً حين اكدت ان بعض العقائد كما حددت في دستور الايمان الموضوع في مؤتمر ترانت (١٥٤٥ — ١٥٦٣) هي من وحي سماوي ومفروضة بسلطة على جميع المؤمنين ، لم تشدد ابداً بالرغم من ذلك على

تفسير التوراة تفسيراً حرفياً ، كما فعل البروتستانت التقليديون . وعلى ذلك بينما وجد البروتستانت مصدر سلطتهم الوحيدة معارضاً بصورة مطلقة لأفكار التطور ، فان الكنيسة الكاثوليكية لم تأت حتى الآن بأي تفسير نهائي او توكيدي لسفر التكوين في التوراة . والكاثوليك احرار ان يأخذوا قصة الخليقة بأي معنى يبدو لهم عقلياً اكثر ما يكون . والنقطة الوحيدة التي تعارض بها العقيدة الكاثوليكية مباشرة الآراء البيولوجية هي في تشديدها ان الجسم في نقطة معينة من التطور الخلاق قد اتخذ نفساً خالدة — ومن الواضح انه اعتقاد لا يمكن اقامة الدليل البيولوجي على بطلانه . وصحيح ان عدداً من الرهبان قد اتخذوا بصورة فردية نفس موقف المعارضة التامة الذي اتخذه البروتستانت المتشددون ، الا انه لم يكن لآرائهم هذه أية قوة ملزمة على المؤمنين . ولا يمكن ان نزعم جدياً ان طبقة الاكليروس قد رحبت بصورة عامة بالعلم الحديث في القرن الماضي ، بصرف النظر عما فعلته خلال العصور الوسطى او الانبعاث . ولكن هنالك عدداً غفيراً من العلماء الكاثوليك المخلصين ، وفي طليعتهم باستير **Pasteur** ومیندل **Mendel** والفلكيون والرياضيون من اليسوعيين الذين يشكلون حجة كافية لدحض القول بأن التقى الكاثوليكي والاكتشاف العلمي يتنافيان بالضرورة .

غير ان الكنيسة اصرت من جهة ثانية على سلطتها السماوية المطلقة في كل ما تقرر ان له صلة بالايمان والاخلاق . وقد شهد القرن الماضي دعماً وتحديداً دقيقاً لهذه السلطات . وليس في البروتستانتية اي شيء يقابل هذه المؤسسة الرهبانية القـــائمة . فالكتاب المقدس هو السلطة الوحيدة بالنسبة للبروتستانتي وهو من الناحية النظرية على الاقل حر في ان يفسره بما يتفق مع عقله الخاص . ولم يكن لدى عدة فرق دينية بروتستانتية وخاصة عند فرقتي المعمدانيين والقائلين بنظام استقلال الكنائس اي دستور عقائد ملزم يربط اعضاء هذه الفرق ، بينما نرى انه حتى تلك الكنائس التي تأسست عملياً على عقيدة معينة تفسح المجال لتفسيرات واسعة . وفي تلك الكنائس

القائمة على نظام شعبي مستقل كالمعمدانيين فان رجال الدين انفسهم لا يطلب منهم التمسك إلا بالعقائد التي تشدد عليها اكثرية اعضاء كنيسة معينة ، بينما لا نجد في كنائس أخرى وحتى في الكنيستين المشيخية Presbyterian والاسقفية Episcopal زعماً بوجود حق سماوي ذي سلطة لتفسير الكتاب المقدس او العقيدة . فالهيأة المركزية التي تنصب رجال الدين وتستطيع عزلهم اذا ألحدوا ، انما تستعمل قوى العقل الانساني وحدها لتفسير الكتاب المقدس تفسيراً صحيحاً وهي من الناحية النظرية متفتحة وقابلة دوماً للاقناع بأية حجة أقوى . وهذا يعادل في الواقع حرية كاملة تقريباً في التأويـــل لأي بروتستانتي عادي وحرية واسعة جداً لدى رجال الدين . وبكلمات أخرى اذا كان « الاساسيون » اقوياء اليوم فلأنهم يعتقدون عن طوع ان آراءهم محقة ، لا لأن ثقة فرضت عليهم شكل اعتقاد بحق آرائهم هذا .

رد فعل البابا بيوس التاسع

تعود نشأة الحركة المحافظة في الكنيسة الكاثوليكية الى عهد البابا بيوس التاسع (١٨٤٦ — ١٨٧٨) . وقد انتخب للبابوية باعتباره من الاحرار ليجدد الكنيسة بحيث تماشي العصر . لكن ثورات ١٨٤٨ وفقدان سيادته فوق الممتلكات البابوية أخافاه لدرجة انه اصبح تحت الـــتأثير اليسوعي محافظاً متشدداً . فقد نشر عقيدتين جديدتين — هما اول ما ينشر منذ مجمع ترانت — وبذل اقصى قوته ليقف في وجه الاتجاهات المعاصرة في الفكر والعمل . واذاع عام ١٨٥٤ وحده دون مساعدة مجمع كنائسي ، بياناً يعلن فيه عقيدة حبل مريم بلا دنس (وهي عقيدة لا صلة لها البتة مع العقيدة القديمة بولادة العذراء) على انها عقيدة ملزمة.. وهي اول مرة يعلن احد الباباوات منفرداً عقيدة ما . في عام ١٨٦٤ اذاع « خلاصة للاخطاء » الشائعة بمناسبة اعتراف الدول بمملكة ايطاليا كفّر فيها بوضوح جميع اتجاهات العصر تقريباً وختمها بالكلمات الرنانة التالية : « انه لمن الخطأ الاعتقاد ان

الحبر الروماني يستطيع او انه يجب عليه ان يوفق بين معتقداته وبين التقدم والتحرر والحضارة المعاصرة او ان يوافق عليها » . وفي عام ١٨٦٩ عقد بيوس اول مجمع مسكوني منذ مجمع ترانت وهو المجمع الذي اعلن في السنة التالية حين كانت الجيوش الايطالية ترعد على ابواب روما العقيدة الجديدة في عصمة البابا عن الخطأ .

وتمثل هذه العقيدة موقف الكنيسة الذي لا يمكن التراجع عنه في معارضة الاتجاهات الحرة . ولم تكن عقيدة جديدة لأن توما الاقويني واليسوعيين قالوا بها ، لكن العجيب انها لم تكن قط من قبل عقيدة ملزمة ، وهي نتيجة منطقية للعقيدة القديمة بعصمة الكنيسة باعتبار صلتها بملكية البابا الواقعية . وان كان لا بد من وجود عصمة في اي موضع من النظام الديني فالبابا يبدو افضل موضع لحصر هذه العصمة فيه . وهي تسجل ظفر البابوية الاخير على الاتجاهات الاسقفية والمسالمة في الكنيسة .

ان المعنى الدقيق لهذه العقيدة غير معروف عادة . فهي لا تدعي ان آراء البابا معصومة عن الخطأ ولا انه غير قابل للوقوع في الخطيئة :

« لما كنا متمسكين باخلاص بالتقليد الذي تسلمناه منذ بدء الايمان المسيحي ، وذلك من اجل مجد الله منقذنا ، ورفعة ديانتنا الكاثوليكية ، وخلاص الشعب المسيحي ، واستناداً الى موافقة المجلس المقدس ، فاننا نعلم ونحدد ان العقيدة التالية هي عقيدة موحى بها من السماء : وهي ان الحبر الروماني حين يتكلم « اكس كاثيدرا » Ex Cathedra اي حين ينفذ « واجبات » منصبه كراع وطبيب روحي فكري لجميع المسيحيين ، بالاستناد الى سلطته الرسولية السامية ، فيحدد عقيدة تتعلق بالايمان والاخلاق من اجل ان تأخذ بها الكنيسة الجامعة ، وبفضل العون الالهي الذي وعده به بطرس المبارك ، فانه يمتلك تلك العصمة التي اراد المنقذ الالهي ان تتمتع بها كنيسته من اجل تحديد العقائد المتعلقة بالايمان او الاخلاق . وان مثل

هذه التحديدات التي يأتي بها الحبر الروماني لا يمكن اعادة وضعها بما في ذاتها ، لا بكونها لقيت قبولا من الكنيسة »[1] .

وهكذا فالعصمة محصورة بالقضايا الايمانية والاخلاقية والقرارات الرسمية الموجهة للكنيسة بكاملها والتي تهدف ان تكون ملزمة للكنيسة . ومثل هذه القرارات هي وحدها التي يمكن ان تصبح عقائد وان تكون نهائية اطلاقاً لا يمكن نقضها او اعادة وضعها .

وواقع الامر ان الكاثوليك وجدوا منتهى الصعوبة في تحديد ما اذا كان اي اعلان بابوي من القول المعصوم ام لا . ومن المتفق عليه ان قرارين فقط في تاريخ البابوية بكاملها كانا معصومين : قرار « الحبل بـــلا دنس » و « خلاصة الاخطاء » . وهنالك شك كبير حول ادخال القرار الاخير . فالمخاوف التي عبر عنها عام ١٨٧٠ من ان البابا قد يذيع عقائد جديدة ثبت انه لا اساس لها * والحقيقة ان تعريف العصمة تعريفاً دقيقاً قد جعل عدة عقائد خارج نطاقها بوضوح ، وادى بصورة طبيعية الى حذر كبير عند الباباوات المتعاقبين من جراء مسؤوليتهم الهائلة .

ومع ذلك فان الكنيسة الكاثوليكية قد اخذت فيما يتعلق بقضايا الايمان والاخلاق موقفاً متشدداً ضد الاتجاهات الحديثة . واستعراض « خلاصة الاخطاء » التي حكم عليها بالإلحاد البابا بيوس التاسع عام ١٨٦٤ امر مفيد جداً . وبعض الاخطاء هي كما يلي :

« اولاً ، المذاهب الحلولية والطبيعية والعقلية المطلقة . (٣) العقل الانساني دون اي استعانة بالله هو الحكم الاوحد في الخطأ والصواب والخير والشر . وهو قانون نفسه بنفسه ويكفي بما لديه من قوة طبيعية ان يؤمن رفاهية الافراد والشعوب . (٥) الوحي الالهي لم يبلغ الكمال ، فهو بالتالي خاضع

(*) وضع هذا الكتاب قبل ان يعلن البابا عقيدة جديدة هي صعود مريم العذراء بجسدها الى السماء وكان ذلك في ١ تشرين الثاني ١٩٥٠ . (المترجم)

لتطور مستمر غير متناه ومتواز مع تقدم العقل البشري . (٦) الايمان المسيحي يناقض العقل الانساني ، والوحي السماوي لا ينفع الكمال الانساني فحسب بل انه يضر فيه ».

« ثانياً ، **المذهب العقلي المعتدل** . (١٢) ان قرارات الكرسي البابوي والمجامع الكاثوليكية تعيق تقدم العلم . (١٣) ان الطريقة والمبادىء التي اتبعها الفلاسفة المدرسيون في لاهوتهم لم تعد لتتفق مع مقتضيات العصر وتطور العلم ».

« ثالثاً، **اللامبالاة والتساهل في الامور الدينية** . (١٥) كل انسان حر في ان يعتنق ويصرح بالدين الذي يعتقده صحيحاً مهتدياً بنور عقله . (١٦) يمكن للناس مهما كان دينهم ان يجدوا طريق الخلاص الابدي وان يحصلوا على الخلاص الابدي . (١٧) يمكننا ان نأمل املاً راسخاً بخلاص جميع اولئك الذين لا ينضوون تحت كنيسة المسيح الصحيحة خلاصاً ابدياً . (١٨) البروتستانتية ليست اكثر من شكل آخر للديانة المسيحية الصحيحة ، حيث يمكن ان يرضي الانسان الله كما في الكنيسة الكاثوليكية ».

« رابعاً ، **الاشتراكية ، الشيوعية ، الجمعيات السرية ، جمعيات التوراة ، الجمعيات الرهبانية الحرة** » .

« سادساً ، **الاخطاء في المجتمع المدني** . (٤٢) في حالة وجود تناقض بين السلطتين يجب ان يسود القانون المدني . (٤٧) تستوجب افضل نظرية في المجتمع المدني ان تفتح المدارس الشعبية ابوابها لأبناء جميع الطبقات ، وبصورة عامة يجب ان تكون جميع المعاهد العامة المختصة بتعليم الآداب والفلسفة ولتعليم الفتيان الناشئين ، حرة من كل سلطة دينية او حكومية ومن تدخلهما ، ويجب ان تخضع خضوعاً تاماً للسلطة المدنية والسياسية ، بما يتفق مع ارادة الحكام والآراء السائدة في العصر . (٤٨) هذا النظام في تعليم الفتيان ، الذي يقوم على فصله عن الايمان الكاثوليكي وعن سلطة

الكنيسة ، وعلى تعاليم معرفة الأمور الطبيعية والاهداف الارضية للحياة الاجتماعية وحدها او اعطائها المقام الاول في التعليم على الاقل ، هو نظام يمكن للكاثوليك ان يوافقوا عليه » .

« عاشراً ، **الاخطاء المتعلقة بالحركة الحرة (الليبرالية) الحديثة** . (٧٧) لم يعد من المناسب في هذه الأيام ان تعتبر الديانة الكاثوليكية الديانة الوحيدة للدولة ، على اساس استبعاد جميع اشكال العبادات الاخرى . (٧٨) نتج عن ذلك ان القانون افسح المجال بحكمة في بعض البلاد المسماة كاثوليكية للاشخاص الذين يأتون ليقيموا فيها ان يمارسوا علانية طقوسهم الدينية الخاصة . (٧٩) وعلاوة على ذلك ، بين الاخطاء ايضاً الحرية المدنية المسموح بها لكل شكل من اشكال العبادة ، والسلطة الكاملة المعطاة للجميع لاظهار آرائهم وافكارهم بصورة علنية عامة ، ومن اي نوع كان ، مما يؤدي لافساد اخلاق الناس وعقولهم بسهولة اكثر ولنشر طاعون اللامبالاة »[٢].

الحركة الكاثوليكية المجددة

ولكن بالرغم من هذه المعارضة الرسمية فان منع الافكار الحديثة من التسرب الى المفكرين بين صفوف الكاثوليك من مختلف المراتب لم يكن بالامر الممكن . فالبابا ليو الثالث عشر الذي خلف البابا بيوس التاسع ، مع انه لم يختلف كثيراً عنه في اعتقاداته الخاصة كان صاحب روح حرة متسامحة اكثر بكثير من سلفه . ولقد احس ان الخطأ يجب ان يحارب بالعقل اكثر منه بمجرد السلطة . فشجع تجديد دراسة توما الاقويني في جميع المعاهد الكاثوليكية ونتج عن ذلك انه نشر في العالم الخارجي تلك النظرية العقلية الكبيرة القائلة بأنه لا يمكن ان يقوم تناقض بين العلم الصحيح والدين الصحيح .. وأدت الفعالية القوية التي قام بها اتباع التومائية الجديدة برفض مجرد الدعوة الى الايمان الاعلى ودفع الناس الى اجراء نوع من التوفيق العقلي بين العلم والمذهب الكاثوليكي الى التخفيف كثيراً من حدة

التوتر. وقاد اليسوعيون الحركة في مركزهم الفكري في لوفان باعادة عرض الفلسفة السكولاستيكية على ضوء المعرفة الحديثة، وبمتابعة العلوم على اساس المبادىء التومائية. ووضع ليو في رسالته الدورية الشهيرة «في الاشياء الجديدة» Rerum Novarum التي اذاعها عام ١٨٩١ أسس برنامج اجتماعي جديد للكنيسة وسنعود لهذا في ما بعد.

وبتشجيع من هذه الاتجاهات الحرة نشأت في الكنيسة طائفة من المفكرين عرفوا «بالمجددين»، اتبعوا البروتستانت الاحرار في عدد من تعديلاتهم للعقيدة التقليدية على ضوء العلم الحديث. فالراهب لوازي Loisy وبلونديل Blondel ولابرتونيير Labertonnière وليروا Leroy في فرنسا وموري Murri وفوجازارو Fogazzaro في ايطاليا وشل Schell في المانيا وفون هوجل von Hugel والأب جورج تيريل George Tyrrell في انجلترا اتفقوا على قبول نتائج النقد التاريخي للتوراة، ومبادىء التطور حتى في تطبيقها على العقيدة ذاتها. وفي تحبيذ المعالجة البسيكولوجية للدين من خلال التجربة والايمان الشخصي، وفي اعتناق افكار كثيرة من الرومانطيقيين الالمان كالحلولية والغنوصية والصوفية. وكانوا متفقين فوق اي شيء آخر بطلب المزيد من الحرية والتخفيف من السلطة الخارجية والمطلقة في داخل الكنيسة. لكنهم لم يكونوا مع ذلك من البروتستانت، فقد تمسكوا بالمعنى الاجتماعي ووحدة الكنيسة ضد ما حسبوه الفردية البروتستانتية. وقد انتشرت هذه الحركة انتشاراً واسعاً بين الرهبان الشبان حين عزم البابا بيوس العاشر — الذي اعاد من نواح شتى مناهج بيوس التاسع — ان يستأصل شأفتها. ففي الرسالتين الدوريتين: «ما يشكى منه» Lamentabile و «عند رعاية الخراف» Pascendi Gregis لخص التجديد وحكم عينا على فساده، وأنشئت رقابة جديدة ذات فعالية، وفصل كل من لوازي وتيريل عن جسم الكنيسة. ولم تمض بضع سنوات حتى اصبح كل ما تبقى من تجديد في الكنيسة حركة سرية. وحاول المجددون ان

يوحدوا بين التماسك والحرية في الكنيسة . لكن الكنيسة لم تكن على استعداد لأن تتنازل عن مبدئها الرئيسي في السلطة .

وقد حاول المجددون عبثاً ان يستندوا الى مثال توما الاقويني اكثر من سلطته . « فالقديس توما الاقويني كان المجدد الصحيح في زمنه . والرجل الذي جاهد بثبات وعبقرية عجيبين للتوفيق بين الايمان والفكر في ايامه . ونحن الخلفاء الصحيحون للمدرسيين في كل ما كان ذا قيمة صحيحة في عملهم – وفي حسهم الدقيق في تكييف الديانة المسيحية مع الاشكال الدائمة التغيير في الفلسفة والثقافة العامة »[٣] .

ولما كان البابا شاعراً شعوراً قوياً بمسؤوليته في « ان يحافظ بأوفر العناية على تراث الايمان الذي خلفه القديسون ، وان يرفض التجديدات الفاسدة في الكلام والمعرفة الباطلة المسماة خطأً بالمعرفة »[٤] فقد اعلن انه :

« لو حاول انسان ان يجمع معاً جميع الاخطاء التي وجهت ضد الايمان وان يحصر في واحدة عصارتها وجوهرها كلها لما استطاع ان يفعل ذلك بأفضل مما فعل المجددون[٥] . انها الكبرياء التي تملأ المجددين بتلك الثقة الذاتية التي ينظرون بها لانفسهم وينصبون ذاتهم كمبدأ للجميع . انها الكبرياء التي تنفخهم بذلك المجد الباطل الذي يسمح لهم ان ينظروا لانفسهم كأنهم وحدهم يمتلكون الحقيقة ... انها الكبرياء التي تقوي فيهم روح التمرد وتدفعهم لأن يطالبوا بتسوية بين السلطة والحرية . وهم بفعل كبريائهم يحاولون اصلاح الآخرين حين يتناسون اصلاح انفسهم ، فيتجردون بالنتيجة عن أي احترام للسلطة ، وحتى للسلطة العليا »[٦] .

النهضة الكاثوليكية

منذ ما قامت به الكنيسة الكاثوليكية من قمع رسمي لهذه المحاولة في اعادة تأويل الايمان الكاثوليكي بالاستناد الى الافكار الرومانطيقية في

القرن التاسع عشر ، حاول المفكرون الكاثوليك ان يعملوا الى جانب التقليد الكلاسيكي الاوروبي العقلي اكثر من ان يعملوا ضده . وقد شهدت السنون التي عقبت الحرب بما فيها من فوضى وتفسخ نمواً مضطرداً لنداء الكنيسة ومكانتها العقلية في فرنسا وفي اوروبا الوسطى . وبدت انها المؤسسة الغربية الكبيرة التي ما فتئت تحاول مقاومة الصدأ الناجم عن القومية ، وانها المعقل الوحيد للقيم العريقة في التراث الاوروبي ، وسط عالم سائر بسرعة نحو الانحلال . وقد جرّت هذه المحافظة الكنيسة الى عداء مرير للحركات الثورية كما حصل في المكسيك واسبانيا . والى تسويات مع الفاشيين والنازيين ، والى اشكال من الدولة النقابية الدينية كما وقع عندما قبضت على زمام الكنيسة السلطة في النمسا والبورتغال .

وأما من الناحية الفكرية فقد ارتبطت الكنيسة بالتركيب التومائي وهو اكبر مأثرة غربية في التوحيد العقلي . وكثيرون من الذين كانوا يبحثون عن مثال واضح وسط الابهام والنسبية تلفتوا اليه مؤملين ان تنجح من جديد المبادىء التي كانت ناجحة في وقت مضى . ولم ينقض جيل من الدرس المجدي حتى توصل الى ثمار يانعة . فلقد كشف علماء من امثال بطرس دوهيم Pierre Duhem وجيلسون Gilson عن مدى الغنى والتنوع في تيارات القرون الوسطى الفكرية التي استطاع ذلك التركيب الفكري ان يضمها . وقام مفكرون ايجابيون كجاك ماريتان J. Maritain وهو في الاصل تلميذ بروتستانتي لبرغسون Bergson — فأظهروا كيف يمكن ان يتوصل اليوم الى تركيب فلسفي ، يحتفظ بالقيم القديمة ولا يجري وراء الآلهة الجديدة في موسكو وبرتشسغادن ، وذلك باعادة بناء مذهب توما الاقويني العقلي والتوسع فيه . وقد كانت هذه النهضة الكاثوليكية في فرنسا بالغة التأثير اذ كان معظم قادتها من العلماء والكتاب العلمانيين ، وهي تعتبر من أعظم الحركات العقلية الحديثة حيوية ، وتلائم اشد الملاءمة التعبير عن المقاييس والمبادىء الدائمة في ثقافة ثابتة مترابطة . لكن التومائية أثرت في انجلترا

واميركا اكثر بكثير من الكنيسة الكاثوليكية . وبدا للكثيرين انها اقل صنوف الايمان الرئيسية الموحدة المتنافسة اليوم ، تهديماً للقيم التي كلف اكتسابها جهداً كبيراً . ومما لا ريب فيه ان الكنيسة كانت اشد مدافع عن المثل العليا القديمة في علاقات الافراد ، وذلك في وجه النمط المتحول للاخلاق الجنسية ، ومزاعم الانظمة السياسية الدكتاتورية على السواء .

وقد وجدت الكنيسة نفسها وهي تتابع سياستها في الاراضي الكاثوليكية منجرفة الى سلسلة من الخصومات مع الدولة المتزايدة في قوميتها . « فالنزاع الثقافي » الذي وقع في المانيا بين الكاثوليكية ، والحكومة الالمانية في عقد ١٨٧٠ ، والازمة الطويلة بين البابوية والدولة الايطالية حول مشكلة السيادة الزمنية التي حلت في اتفاقية عام ١٩٢٩ ، والازمات السابقة للحرب بين الحركة الفرنسية الداعية الى سيادة البابا الزمنية ، والحركة الراديكالية المعادية للكنيسة ، اتخذت كلها شكل صراع بين الوطنية والدولية . فالحركة الكاثوليكية المسماة « الدولية السوداء » قوبلت بكراهية مريرة تشبه كراهية « الدولية الحمراء » التي نادت بها الاشتراكية . ولم يفعل نشوء الديانات الزمنية الجديدة شيئاً سوى انه زاد في شدة النزاع . وقد تركز الصراع حول مراقبة تربية الاحداث وهي نقطة لم تكن الكنيسة او الدول ذات الحكم المطلق مستعدة لاجراء تسوية عليها . وشهد الجيل الاخير في فرنسا وضع الخطوط الفاصلة بين التعليم الزمني على أسس علمية وطنية و « حرية التعليم » التي عنت حرية الكنيسة في ان تراقب المدارس . واتجهت الكنيسة حتى في امريكا حيثما كانت لها السلطة ، ان تمارس « الفيتو » على التعاليم الاخلاقية . اما حيث انهارت الدولة الحرة فان الصراع بين الديانتين المتخاصمتين قد اخذ صورة مكشوفة ، وجميع التسويات التي تم وضعها حتى الآن ، حتى في ايطاليا ، لم تكن سوى تسويات موقتة . وسيتوقف مستقبل الكاثوليكية في معاقلها القديمة على مقدرتها على التوصل الى بعض التفاهم مع العقائد الجديدة .

البروتستانتية الحرة

واذا التفتنا الآن الى الحركة الاخرى الرئيسية في الفكر الديني خـلال القرن ، والى مساعي اولئك الذين كانوا يحاولون توفيقاً جديداً بين التقليد والحياة الحديثة ، نلحظ تطوراً متفاوت الوعي مشكلا من ديانة تكاد تبدو جديدة تماماً ، اعني « المسيحية الحرة » ، او « التجدد » وما هذا التطور سوى نتيجة حتمية للفكر الفلسفي والعلمي المعاصر والاحوال الصناعية الجديدة . فبالرغم من القوة الظاهرة اليوم للحركة « الاساسية » في الكنائس البروتستانتية ، ليس من ريب في ان اكثرية المسيحيين قد سلكت هذا الطريق الصعب . اما السؤال عما اذا كان هذا التغيير الجديد عن الحياة الدينية مختلفاً عـن الماضي الى درجة انه لا يستحق اسم المسيحية على الاطلاق ، فسؤال جدلي لا يمكن البت فيه هنا . وهو بالضبط نقطة الخلاف الجوهري بين المحافظين والاحرار . ولا شك في ان هذا التطور يشكل انفصالاً عن تقليد القرون الوسطى اكثر جذرية من اي شيء ادى اليه الاصلاح الديني . لكنه لا يحتوي من التغير الكلي اكثر مما احتوته الحركة العقلية السماوية التي اعتبرت مسيحية مستقيمة في القرن الثامن عشر . وبديهي انه تطور في المسيحية . والذين يفكرون بمفاهيم التطور مقتنعون اقتناعاً عميقاً انه وريث الماضي في هذا العصر . هنالك الكثير مما يجب ان يقال في ضرورة المحافظة على التتابع التاريخي حتى حين يهضم الكثير من الجديد . واذا أقر مرة بأن المجتمعات المسيحية الاولية ، وكنيسة القرون الوسطى ، ومختلف الكنائس البروتستانتية هي كلها اشكال مسيحية مشتركة ، اصبح من الصعب ان نرى تماماً كيف يمكن ان نرسم خطاً بين التطور والتغير .

الاقلاع النهائي عن بعض اقسام التقليد الديني

بدت نتائج الافكار المستجدة في القرن التاسع عشر سلبية في الدرجة الاولى بادىء الامر ، وكانت تعني تهديم الاعتقادات التقليدية والفلسفات

الدينية . لكن الناس أخذوا يرون في ما بعد ان زعماء الحركة الحرة كانوا محقين في تأكيدهم انهم جاءوا للتحرير لا للهدم ، وانهم في استغنائهم عن بعض الاعتقادات كانوا يشجعون النمو الحيوي لبعض الاعتقادات الاخرى .
وهكذا فان للتطور الديني الحر في القرن جانبين . فقد عنى اولاً الاهمال الاكيد لبعض اقسام التقليد القديم وطرحها بشكل قاطع . وكان معناه الثاني نشوء اسلوب جديد في المعالجة ، وقيام تأكيد جديد ، لهما القدرة على توفير حياة دينية قوية . وقد قبل الكثيرون الجانب الاول وحده وانضموا الى العدد المتزايد من اللامبالين او الريبيين . لكن الكثيرين ايضاً عبروا عن ايمان ديني اكثر جدة وحرية لا تعيقه قيود من الافكار التي تجاوزها الزمن .

كان الموقف التاريخي الذي اوحت بـه الحركة الرومانطيقية اول افكار العصر التي شقت طريقها إلى الفكر الديني . فقد نشأت في القرن الثامن عشر في المانيا مدرسة من اللاهوتيين المتأثرين بالمنهج التاريخي ، فطبقوا طرق الدراسة التاريخية – المستندة الى افتراض مبدأ التناسق – على التوراة والتاريخ الديني . وحين طبقت عليهما مقاييس البحث التي طبقت على دراسة فرجيل وهوميروس وسجلات القرون الوسطى وتواريخها ، لم يبق للناس مناص من الاعتقاد بأن الكتاب المقدس يتضمن اساطير الشعب العبراني الاولى واختباراته واكتشافاته الروحية المتأخرة خلال فترة طويلة من الزمن ، وان محاولة النظر الى الكتاب الالهي على انه قطعة واحدة وعلى انه بجميع اقسامه واحد من حيث الوحي والقيمة انما هو امر مستحيل . وقد كشفت الدراسة الدقيقة للنصوص من اجل معرفة واضعيها وتواريخ وضع مختلف اقسامها – وهو ما يسمى « بالنقد الاعلى » – عن وجود تباين اساسي مع الاعتقادات التقليدية . فالفوارق في الاسلوب ، والروايات المتناقضة عن الحادث الواحد ، والأوامر المتباينة التي يزعم انها من عند الله ، جعلت التوفيق بين النظرة البروتستانتية القديمة القائلة بأن كل كلمة وكل نقطة انما هي وحي الهي حرفي ، وبين الايمان بحكمة الله وتعقله امراً في غاية الصعوبة .

اما اذا اخذ الكتاب المقدس من جهة ثانية على انه عمل عقول بشرية تأثرت تأثراً عميقاً بحس إلهي في الاشياء فان كل صعوبة تزول. وتصبح الكتب المقدسة سجلاً للمحاولات الاسطورية والخيالية الاولى من اجل فهم العالم ومعناه، وللشعر المقدس، وللقوانين الدينية والمدنية، وللرسالات النبوية المنبعثة عن ارواح نبيلة. وكلما توسعت الدراسات في الديانات المقارنة ونشوئها اتضح ان الكتاب المقدس المسيحي يبدو مماثلاً من جميع الجهات للآداب المبكرة والكتب المقدسة عن الشعوب والديانات الاخرى.

وكمثال على ذلك يتفق علماء التوراة اليوم ان الكتب الخمسة الاولى من العهد القديم، لم تكن كلها من كتابة موسى كما كان يظن، وانما هي في الواقع مختارات من آداب شعب قديم متطور. اما معيار الاختيار الذي استعمل بصورة لا واعية على وجه العموم فهو معيار القيم الوطنية والدينية. وميزوا مختلف المصادر التي جمعت اسفار موسى الخمسة منها. اما اقدمها فأناشيد كأناشيد مريم وموسى وديبورا المتضمنة على الاقل في اربع وثائق متميزة عن بعضها يمكن تقصيها في النص الموجود بين ايدينا. فأسفار موسى الخمسة بصورة عامة انما هي مجموعة مركبة ومنقحة من اجزاء لثلاث كتابات تاريخية، ومن اقسام انتخبتها يد رابعة متأخرة لم يكن ما اضافته اليها بالقليل، فكأنها كانت المنقح الاخير لاسفار موسى الخمسة الاولى بكاملها. وهذه المصادر تعرف بألوهي او آ، ويهوى او ي. والاول سجل للحوادث اما الثاني فمكتوب بلهجة النبوة. وسفر التثنية، وتغلب عليه الصفة القانونية هو من عمل الراهب المنقح اور — الذي عاش في عصر متأخر جداً هو القرن الخامس قبل الميلاد. لكن هنالك تناقضات اساسية بين كتابات هذه المصادر الاربعة. فلا يستطيع احد مثلاً ان يقرأ بتجرد قصتي الخليقة وهما تلك التي اوردها ب سفر التكوين الاصحاح الاول ١ الى الاصحاح الثاني ٣، وتلك التي اوردها ي سفر التكوين الاصحاح الثاني (٤ — ٢٥) دون ان يثبت لديه، اذا حكم الامر

بالمنطق الانساني على الاقــل ، ان القصتين لا يمكن ان تكونا صحيحتين في آن واحد .

نشأ عن هذه النظرة التاريخية انه اصبح يستحيل بالنسبة لمن اخــذوا بأحكامها ان يحافظوا على الاعتقاد بأن التوراة وحي حرفي لفظي بمعنى ان الله املاها على الكتاب الذين كتبوها وهو الموقف التقليدي . فاذا اخذ هذا الموقف مع نظرية القرن التاسع عشر الرومانطيقية في حلولية الله ــ اي ان الله والانسان لا يشكلان جوهرين متمايزين ــ وهي الفلسفة الافلاطونية التي قام اللاهوت المسيحي على اساسها ــ بل ان حياة الله مبثوثة في الكون وتعبر عن ذاتها في نفوس افراد نبلاء ، فقد نتج عن ذلك لا ان الكتابات المقدسة غير موحى بها ، ولكن ان الوحي الإلهي هو شيء يختلف عن « نظرية التلقين » . وهو امر يجب ان يحكم عليه بالقياس الى ثماره الروحية والاخلاقية كقولنا ان شيكسبير او غوته ملهمان او موحى اليهما . اما بالنسبة الى الذين تمسكوا بالثنائية التقليدية فقد اخذ الكتاب المقدس يبدو فاقد القيمة . واما بالنسبة الى الذين اعتقدوا بالفلسفة المستجدة فقد اصبح له اهمية جديدة ومعنى اضافي . واصبح في مقدور الناس الآن ان يهملوا اخبار القسوة المتعطشة للدماء التي تكثر في العهد القديم وان يتعلموا منه بالاحرى اخلاق الانبياء الرفيعة ، ورسالته الإلهية التي يمكن تمييزها بالمقاييس الاخلاقية لا بالتقيد الحرفي بوصايا غير صالحة .

هذه النظرة التي بدت للبروتستانت المتشددين بالغة في الجذرية ، هي في الواقع اكثر تمشياً مع معظم التفسيرات الكاثوليكية للتوراة ، منها مع نظرية الوحي الحرفي . فجميع آباء الكنيسة من اوغسطين ومن جاء بعده ، كانوا يلتفتون للكتاب المقدس من اجل قيمته الروحية والاخلاقية بالدرجة الاولى ، ولم يترددوا ــ كما رأينا حين كنا نستعرض اعتقادات القرون الوسطى ــ عن اهمال المعنى الحرفي للنصوص التي كانوا يعتبرونها في حد ذاتها غير ذات أهمية . وعلى ذلك كان إسهل على الكاثوليك بصورة عامة

ان يقبلوا نتائج علم نقد التوراة من البروتستانت المستقيمين ، ولهم في هذه الدراسات مآثر مهمة .

وادى النقد التاريخي الى اهمال الكثير من الاعتقادات ، كما هدم العلم الميكانيكي بدوره مقداراً اكبر منها . ومنذ نقد هيوم للمعجزات في القرن الثامن عشر رفض المتدينون الاحرار الاعتقاد بأي خرق للقانون الطبيعي ونظامه . وفسروا اخبار المعجزات بأنها من نتاج اسباب طبيعية انسانية كالسذاجة والخيال والخرافة . وحتّى اولئك الذين كانت تساورهم بعض الشكوك حول اهمال كل اعتقاد بهذه الحوادث الخارقة للطبيعة اخذوا يبحثون عن الحقيقة الدينية في صحة عقائدها بالذات اكثر منها في اي دعامة خارجية كالمعجزات . ولقد كانت المعجزات في القرن الثامن عشر الدعامة الاساسية للايمان ، فأصبحت في القــرن التالي المشكلة الاساسية التي تتطلب تفسيراً .

ثم ان التفسيرات الجيولوجية والبيولوجية لماضي العالم قد ادت بالطبع الى اهمال اي اعتقاد حرفي بالحوادث الواردة في الفصول الاولى من سفر التكوين . ولا يعني هذا ان الاحرار لم يقولوا بخلق الله للعالم ، بل كان معناه ان عملية الخلق كانت اطول واعقد بكثير من القصص البسيطة الواردة في سفر التكوين . ونقول عرضاً ان هذا الموقف مماثل لوجهة النظر الكاثوليكية القديمة التي نجد تعبيراً عنها حتّى عند توما الاقويني نفسه . اما في الاساطير البدائية كما في اساطير الاغريق وغيرها من اساطير الاولين ، فان التكوين يتم في شكل قصص شعري جميل .

وأخيراً أهمل القرن التاسع عشر بشكل أكيد الاعتقاد بأن الله مبدأ علمي . فقد اختفى الخالق صانع الساعة الذي تصوره عصر التنوير مع تقدم التفسيرات العقلية العلمية عن كيفية تشكل الكون . واذا كان المتدينون من الناس ما زالوا يعتقدون بوجود خالق وراء هذه العمليات الطويلة فهم

يفعلون ذلك على أسس دينية اكثر منها علمية . والتطور في نظرهم ليس سوى مجرد وصف ادق لطريقة وقوع افعال الله الخالقة .

ايمان الاحرار الجديد

بينما كانت الافكار الحديثة ترغم الاحرار على التخلي عن هذه الاعتقادات القديمة ، فقد كانت تسوقهم ايضاً الى اسلوب وتشديد جديدين على الحقائق الثابتة في الحياة الدينية . وعوضاً عن البحث عن موضوع العبادة والامل الدينيين في سماء قاصية وراء النجوم وبعيداً كل البعد عن الكون بل خارجه ، فقد آثروا البحث عن الله في حياة الكون بالذات وفي العالم ووقائعه . ولم يعد القانون الطبيعي في نظرهم ليعني اقصاء الله عن عالمه ، بل هو التعبير الاساسي عن قوته وارادته . وبينما رأى القرن الثامن عشر ما بالكون من الانسجام والنظام دليلاً على انه من صنع يد الله ، فان الانتقال من طبيعة ميكانيكية محضة الى طبيعة حية ، طبيعة تطورت ونمت ومرت من شكل لآخر ، كل ذلك سهل النظر الى العملية الكونية على انها إلهية في صلبها وذاتها . وقد اتفق جميع الفلاسفة الرومانطيقيين والمثاليين على نقطة واحدة : فقد رفضوا الازدواجية التقليدية بين ما هو طبيعي وما هو فوق الطبيعة . واتفقوا في الاعتقاد الوحداني بأن العالم تعبير عن مبدأ واحد كبير مبثوث في جميع اجزائه وشامل لجميع الحوادث في عمليته الكونية . فالانسان والطبيعة شيء واحد والانسان والطبيعة شيء واحد مع الله — وقد لا يكونان التعبير الكامل عن الحياة الإلهية ولكنهما اقسام رئيسية منها . ولقد سهل على النفوس المتدينة ان ترى في قصة التطور الكاملة بالذات انبساط يد العناية الإلهية وفي هدفها لاقامة بيئة انسانية كاملة « الحادث الالهي الواحد البعيد الذي تتجه الخليقة بكاملها نحوه » .

والحقيقة انه لا يمكن ان يوجد اعتراض علمي على تفسير مجرى الطبيعة كعملية إلهية شريطة ان لا يؤدي ذلك الى تزوير الاقسام المعنية في تلك

العملية . والاعتراض الواحد الكبير على مثل هذا التفسير هو مشكلة الشر العريقة في القدم اذ كيف يمكن عندئذ تبرير افعال الله ازاء الانسان ؟ واذا كانت الطبيعة حمراء الاسنان والمخالب بما انهمر من دماء في تصارع البقاء ، فهل يستطيع الناس ان يسموا عمل الطبيعة عمل الله دون ان يكون ذلك تجديفاً . هذه المشكلة القديمة لم تزدد صعوبة بنتيجة اي اكتشاف حققه العلم الحديث . وقد وجدت بذات المقدار من الحدة قديماً عند ايوب كما توجد اليوم . واذا كان الايمان العبراني القديم لا يزال يستطيع ان يؤكد ان الله هو الاتحاد الصوفي بين القوة والخير ، بالرغم من ضغط شرور الوجود ، فان الايمان الديني يستطيع من جديد ان يأتي بهذا التأكيد الجريء في وجه الحس العام بالذات . والحقيقة انه اذا كانت المفاهيم التطورية قد دفعت الناس الى اعتبار ان الاشياء هي من صنع غاية كبيرة ، فلربما كان حتى من الاسهل اليوم ان نحقق المؤالفة الفكرية وذلك بأن نفسر كيف يستطيع إله كامل القدرة والخير ان يخرج الخير من الشر .

واذا بحث عن الله في افعال الطبيعة ، لا خارجها ، لوجب ان تكون الشعلة الإلهية في الانسان ذاته . وبوسع الطبيعة الانسانية في افضل ما تتوصل اليه ان تسمو الى ارفع ما يتجلى الله به في الكون . ففي بحث العالم عن الحقيقة يوجد عقل الله ، وفي نزوح الفنان للجمال شوقه للكمال ، وفي حب الانسان للانسان حب الله في اسمى مظاهره . واذا كانت السماوات تعلن عن عظمته ، والتلال الدائمة عن قوته الثابتة ، واذا كان جلال غروب الشمس يفصح عن روعته ، والليل عن سره وجلاله ، اذن فلا شك ان في اعماق نفس الانسان وفي سعيه الذي لا ينتهي ، وشوقه الذي لا يتوقف الى خير يلمح بصيصه الغامض من بعيد ، وفي اخلاصه لقضية مثلى ، وفي تضحيته من اجل أخيه الانسان ، يكمن ايحاء فاتن عن الكمال الذي يمكن ان يحققه الكون ، ذلك الكمال الذي لا يعادله الكوكب الدوار او الرعد الهائل . وما الضير في ان يستطيع العلماء تحليل المادة الى الالكترون ووصفها في مصطلح

ميكانيكي ؟ فاذا كان هذا هو هدف افعال الطبيعة ، واذا كان الانسان نفسه هو ابن القوى الطبيعية والمظهر الفردي للقوة الكونية ، فلا بد ان تكون تلك القوى الطبيعية والكونية إلهية ولا بد ان تكون هي ارادة الله بالذات . والايمان بالله هو الايمان بأن الانسان سيسير للامام ، وسيدرك الغبطة الفائقة الوصف اذ يخلق المملكة – مملكة الله – ويرى الله وجهاً لوجه .

ويمكن ان نجد في صفحات الأب تيريـــل تعبيراً نموذجياً عن هذا الايمان الحديث بأن الله هو في كونه وان كل شيء سيستقيم في العالم . قـــال :

« اذا كان حب الله يشمل ويوحد فهو ايضاً يتعالى الى ما لا نهـــاية ، وهو فريد متميز في صنفه عن اي نوع من الشعور الشخصي نشعر به ازاء الانسان وازاء المخلوقات الاخرى فردياً او جماعياً ، وعن اي اخلاص او حماس لأي مثل اعلى – كالخير والجمال والحق . ويتميز حتّى عن حب ارادة الله ومملكته على الارض ، لأنه حب ما هو اول وهو اصل وتفسير وغاية لمثل هذه العواطف ، واساس جميع القيم ومنبع جميع الحقائق ومتمم جميع النواقص ، وحب ذاك الذي يمتلك وحده ما ينقص المخلوقات منفردة او مجتمعة ، وبافتقارها فهي غير مرضية دونه – يمتلك اللانهاية والخلود والسيادة والاستقلال والحقيقة . وكعاطفة فان حبنا للمطلق من حيث هو عاطفة لشيءٌ اكثر من متميز عن جميع صنوف حبنا الاخرى . لانه ليس « واحداً منها » ، ولا يقف الى جانبها ، لكنه فوقها وداخلها ووراءها كلها ، متضمن في البداية ، وغير متضح الا في النهاية . امـــا من ناحيته السلبية فيمكن وصفه كضرب من عدم الرضا الذي لا يبرأ والذي يحس به الانسان ازاء كل شيء دون اللانهاية والخلود مع اقصى امتداد يمكن تصوره للخير المتناهي . وهو حس يعمق ويغنى بمقدار ما يتجه الانسان باختباراته في جميع الاتجاهات باحثاً عبثاً عن المطلق في حيز النسبي ، وعن الخالق في

مصطلح المخلوق ... لأن حس المطلق يعطى لا الى جانب حس المثل الاعلى في كل ناحية من النواحي ولكن ضمنه ومعه ومن خلاله : انه حس ذلك الذي اذا قارنا به أي مثل اعلى يمكن تصوره شعرنا انه غير كاف بما لا يحد لانه لا مفر دوماً من التفكير في شيء اكبر منه . انه الدافع الذي يجذبنا الى مركز دائرة يجب ان نقطع سطحها ابدياً في البحث عن المثل الاعلى ، ومنبع ذلك القلق الروحي الذي لا يشفى حتى نجد الراحة فيه . انه حس تلك الحقيقة التي لا علو فوقها والتي تقع وراء كل حقيقة متناهية كشمس لا ترى قط ، تخفي شكلها وبهاءها عنا حواجز من الغيوم تتراوح في الكثافة فلا نعرف نورها الا كضباب مضيء . ففي المثل الاعلى والحق والخير والجمال نجد المتناهي متنوعاً في تغلغله ومتغيراً تحت شعاع اللامتناهي ، فارضاً علينا فكرة منبع مشع في البعيد ، حيث شكله الصحيح وطبيعته يكتنفهما الضباب والسر »[٧] .

واذا قبل هذا الايمان فمعناه ان الاقتراب من الديانة والله يجب ان يتم بالدرجة الاولى من خلال نفس الانسان . فهنا اكبر عنصر إلهي في التجربة البشرية ، وهنا الطريق الى الايمان بألوهية كونية اوسع واكبر . وقد شهد القرن الاخير في اشكال شتى انتقالاً تاماً من طريقة عصر التنوير في سعيه لله بالاعتماد على نظام الطبيعة الخارجي الى الاسلوب الانساني المعاصر . وحقائق الشوق والمحبة والرؤيا هذه — وهي افضل ما عرفه الانسان — هي المفتاح الى ما هو اكثر حقيقة في الحياة . ويحكم على الطبيعة بكاملها لا من حيث نشوءها ، بل من حيث ثمارها في اسمى ما توصل اليه الانسان ، بل وفي الاشياء الاسمى منها ايضاً التي يستطيع ان يستبق وقوعها . فالدين في نزوعه للحقيقة غير المرئية وعبادتها والاعتقاد بها — تلك الحقيقة التي يبلغ الانسان سعادته القصوى بالتكيف معها — هو شيء طبيعي تماماً متأصل في اعماق تجارب الطبيعة البشرية واكثرها ثباتاً . اما ما عسى ان تكون هذه الحقيقة وهل هي المثل الاعلى الذي يراه الانسان او الاساس الابعد الذي يستند

اليه هذا المثل الاعلى – وهل تتحكم بنظام الطبيعة تحكماً مستقلاً ، ام لا تفرض نفسها على العالم الا من خلال روح الانسان ونشاطه – فتلك أمور يمكن القول بأنها ثانوية. فتفسير الانسان العقلي لهذه الحقائق في التجربة البشرية ، واعتقاداته اللاهوتية المتتابعة ، وتعريفاته لله ، قد تطورت وتغيرت مع كل شيء آخر في العالم. لكن هذا الموقف ، وهذا الشعور ، وهذه التجارب ، لها جذورها الدائمة في الطبيعة البشرية. فقد عبد الانسان الله تحت رموز شتى ، وكافح لأن يحقق ارادته بطرق مختلفة ، وسيزداد حكمة وعقلاً في العصور المقبلة ايضاً. لكن الدين كمظهر ثابت للحياة الانسانية ، والله كهدف لشوق الانسان ورؤياه ، لا يمكن الا ان يظلا وسط الاشكال المتغيرة ، ما دامت الطبيعة الانسانية ذاتها لا تتغير.

وقد درس علماء النفس هذه التجارب الدينية وسجلوها. وبنى الرومانطيقيون انواع ايمانهم عليها ، ووقف المتصوفون من خلالها امام الله وجهاً لوجه. فالتفسيرات تختلف ، والرموز تتضارب في ما بينها. ولكن بمثل هذه الطريقة استطاع الكثيرون اعادة بناء حياتهم الدينية على أسس ثابتة في التجربة البشرية والطبيعة البشرية.

المذاهب اللاهوتية التطورية الموحدة

وجد هذا التغير الاساسي في الفلسفة والاتجاه تعبيراً عنه في عدد كبير متنوع من المذاهب اللاهوتية الموحدة والتطورية المتنوعة. وقد قطعت بعض هذه المذاهب الجذرية (الراديكالية) كل صلة لها بالتقليد المسيحي وحاولت ان تصيغ علاقة الانسان بالانسان وبالله ، وعلاقة الله بالعالم باعتماد جديد كلي على الحقائق الخالصة في التجربة الدينية. لكن معظم المجددين لم يكونوا على استعداد لأن يقطعوا كل صلة وان يبدأوا كل شيء من جديد. بل آثروا ان يأخذوا المفاهيم والعقائد الاساسية في المسيحية التقليدية. التي نمت ضمن الفلسفة الافلاطونية المحدثة ، والتي لا يمكن فهمها الا بالاستناد الى حدود

تلك الفلسفة ، وان يعيدوا تفسيرها على ضوء الفلسفة الموحدة التطورية المستجدة. وهم مع احتفاظهم بالكلمات والعبارات القديمة ، فقد سعوا ان ينفذوا وراء هذه الرموز الفكرية ، التي تمثل تجربة الماضي الدينية ، الى التجربة الانسانية الثابتة ذاتها ، وان يعيدوا تفسير الرموز القديمة بالاستناد الى مصطلح العالم الجديد المتنامي . وان عملية اعادة التفسير هذه هي التي جعلت المجددين يظهرون غير صادقين امام خصومهم ، لانهم يستعملون اللغة التقليدية دون ان يصرحوا دائماً بأنهم يستعملونها بمعنى يختلف تماماً عن المعنى الذي استعملها به اوغسطين والاقويني وكالفان وويزلي . وتبريرهم لهذا يقوم على القول ان كلا من هؤلاء المفكرين اخذ اللغة التقليدية بدوره وفسرها تفسيراً مختلفاً عن الآخر . وان معنى المذاهب القديمة كان دائم التغير للتكيف مع العالم الفكري الجديد الذي يعيش فيه . وان الامر لا يقتصر على اللاهوت وحده ، بل نجد في كل حقل من حقول المعرفة البشرية من الفيزياء الى الاقتصاد ان المصطلحات والتعابير قد عرّفت وأعيد تعريفها على ضوء المعرفة المستجدة . فالمفاهيم الاساسية في علم الميكانيكا كالقوة والحركة والطاقة قد أعيد تفسيرها تباعاً ، ومن جانب كل جيل من توما الاقويني ومن جاء بعده . وعلم النفس طافح باستعمال الالفاظ القديمة بمعان جديدة . وعلى ذلك يذهب المجددون الى ان اللاهوت ايضاً يجب ان يصب خمرة المعرفة الجديدة في الزجاجات القديمة من العقائد الكلاسيكية .

وقد اخذت هذه التفسيرات اللاهوتية المستجدة اشكالاً عديدة . فشدد بعضها على مفهوم الحلول في العلاقات بين الله والانسان والعالم . وشدد بعضها الآخر على فكرة التطور الخلاق في ان العملية التطورية بكاملها كانت تتجه صعداً نحو الانسان وطبيعته الإلهية . وشدد البعض على المنهج الانساني في أن الله وما هو إلهي يجب أن يبحث عنهما وأن يوجدا في نفس الانسان بالدرجة الاولى . ومهما يكن شكل هذه التفسيرات فقد تضمنت ، على اي حال ، انفصالاً جذرياً عن المفاهيم اللاهوتية التقليدية . وقد عفت

النظرية الموحدة في الحلول الإلهي على التمييز القديم بين ما هو طبيعي وما هو فوق الطبيعة. فكل حادث يقع، ومجرى الطبيعة بكامله، هو إلهي لانه تعبير عن الله. ومع ذلك فليس هنالك من معجزات بمعنى حوادث الامثلة المنفصلة عن القوة الإلهية. يقول شلايرماخر Schleiermacher «المعجزة هي مجرد اسم ديني للحادث. وكل حادث — حتى اكثر الحوادث طبيعة وشيوعاً — هو معجزة ان كان فيه ما يؤدي الى تفسير ديني مسيطر عليه. اما بالنسبة الي فكل شيء معجزة. وأما بالمعنى الذي تعطيه لهذه الكلمة فان الشيء الغريب الذي لا يمكن تفسيره هو وحده المعجزة والامر ليس كذلك بالنسبة الي. وكلما كنت اكثر ميلاً للدين وجدت المعجزات في كل مكان» [٨]. فالحياة والشوق والحب هي المعجزات السامية والحوادث الطبيعية الرفيعة في العالم. الطبيعي هو الحقيقي. والحقيقي هو الإلهي وبالتالي فهو فوق الطبيعة في الوقت نفسه. وهذا يعني بالطبع ان المجدد قَبِل التشديد الانساني الحديث على كرامة هذه الحياة في ذاتها وقيمتها.

فاذا طبقت الحلولية على فكرة الوحي فهي تجعل جميع الكلمات النبيلة والرسالات الرفيعة، من اي رجل جاءت، وحياً من الطبيعة الإلهية. والفارق، ان كان ثمة فارق، بين التوراة والكتب المقدسة الاخرى، بل عين الفارق بين الآداب المقدسة وعكسها، يقوم على قيمة ما فيها من الحدس لا على اي تمييز مستند الى منشأها الاصلي. فحزقيال، والموعظة على الجبل، وافلاطون، ومرقص اوريليوس، وكارلايل، وغوته — جميع هؤلاء كانوا مدارج للوحي الالهي.

واذا طبق هذا الموقف على فكرة الخلود فانه يزيل التمييز المكاني القديم بين الارض والسماء ويجعله تمييزاً روحياً فقط. فعالم الله هو هذا العالم، وسماء الله يمكن ان تقوم في قلب الانسان، وليس الخلود استمرار الحياة وراء القبر، بل صفة من صفات الحياة لا تعرف الموت، وفي وسع الناس ان يحققوها هنا الآن — وهو بالمناسبة رجوع الى المفهوم الافلاطوني الاصلي —

« لا الخلود خارج الزمن ووراءه ، او بالاحرى في زمن لا يقع لا بعد الحاضر . بل الخلود الذي يمكن ان نحصل عليه مباشرة الآن وفي هذه الحياة الزمنية ، والذي هو مشكلة نسعى دائماً من اجل حلها . ان نتحد مع الثابت الخالد ونحن وسط الموقت ، وان نكون ازليين في كل لحظة ، ذلك هو خلود الدين »[٩] .

لقد نظر اللاهوت القديم الى الانسان على انه مخلوق فاسد ساقط تحتاج طبيعته ان تتغير تغيراً جذرياً بفعل نعمة إلهية . فان يكون بشرياً هو ان يكون غير إلهي . وان يكون إلهياً هو ان يكون غير بشري . امـــا فكرة الحلول الالهي فانها تجعل طبيعة الانسان ذاتها إلهية ، او من حيث امكانياتها البشرية على الاقل . ويحتاج الانسان من اجل خلاصه الا الى تجديد جوهره – وهي الفكرة الافلاطونية المحدثة – ولكن لايقاظ ما فيه من قابلية إلهية . فالله هو في الطبيعة البشرية لا خارجها . والانسان لا يحتاج الى نعمة سحرية او قائمة على الطقوس وانما الى مجرد قرار ناشيء عن اعتراف ببنوته الإلهية ليعيش كما يليق بابن لله ان يعيش .

ولربما كان ابلغ تغير هو التفسير الجديد المتضمن في مفهوم شخص المسيح . فالنظرية القويمة التي اقرها مجمع كالسيدون عام ٤٥١ كان معناها ان الشخص الواحد يسوع المسيح يمتلك طبيعتين متباينتين متمايزتين تماماً : الالهية والانسانية . اما بعد توحيد ما هو إلهي وما هو انساني فقد فقدت قيمتها جميع نقاط المجادلات القديمة حول الاصل الالهي للمسيح والتجسد وولادة العذراء . فالمسيح إلهي حقاً ، تماماً كما ان جميع الناس إلهيون . وتقوم زعامته على اكتمال شعوره بأنه يعبر عن الله . فهو لم يكن إلهياً اكثر من غيره من الناس . لكنه كان واعياً لالوهيته ، وتمكن من ان يخضع حياته بشكل أتم الى هذه الالوهية . ومن هنا كان اهمال المحدثين لولادة العذراء على اعتبار انها محاولة فجة،وان تكن شعرية ، لتفسير علو المسيح بالاعتماد على نشأته

لا بالاعتماد على الالوهية المتيقظة في حياته وتعاليمه .

المذهب الطبيعي الجمالي

اثارت هذه النظرة الاساسية وما رافقها من اعادة بناء في اللاهوت اتجاهين رئيسيين في المسيحية الحرة اليوم : فقد ادت من جهة الى مذهب طبيعي جمالي يذهب الى ان الديانة تجسيم تخيلي شعري لعلاقات الانسان بالكون . والله هو رمز المثل الاعلى الانساني الموحد . وادت من جهة ثانية الى القول باله واحد على اساس اخلاقي : فالله ينظر اليه كالمثل الاعلى اوكالعلة الغائية للانسان والدين «كأخلاق ممزوجة بالشعور» . واما جوهر تنفيذ واجبات الانسان ازاء الله فهي تقوم على جعل ارادته تسود في الكون والعمل من اجل تحقيق مملكته على الارض . تتجسم النزعة الاولى في رجال يجدون في التجربة الدينية والمشاعر الدينية قضية تذوق ومشاركة مع عظام قادة الدين والانظمة الدينية في الماضي بالدرجة الاولى . ويجدون في الدين اسمى انواع الفنون ، وأنبل تجسيم خيالي للمثل العليا الانسانية ، ويبحثون في التقاليد الدينية الكبرى وفي ثمارها الغنية البارزة في الكاتدرائيات الرفيعة والطقوس القديمة والمذاهب الشعرية،عما يرضي شوقهم الطبيعي للجمال والتقى والمؤالفة الجمالية للحيـاة الانسانية . اما النزعة الثانية فجذورها متأصلة بالغالب في الحياة الاخلاقية ، وفي الكفاح من اجل ان تسود العدالة في النظام الاجتماعي . فالدين في نظرها هو مصدر الوحي والقوة الحافزة على التقدم في المثل العليا الاخلاقية ، من حيث اعادة النظر فيها ونقدها ومن حيث تطبيقها على الحياة الانسانية معاً . والفئة الاولى تجعل من العبادة شيئاً مركزياً وهي رهبانية في موقفها العام ، تنظر باتجاه الماضي واجدة فيه عناصر لحياة روحية عظيمة القيمة بحيث لا تستطيع ان تتصور اي اقتراح لتعديل — وهي تجل بالدرجة الاولى النزعات الاساسية في الطبيعة الانسانية بألبستها الزاهية التي خلعتها عليها التقاليد العظيمة . والثانية تجعل الوحي الاخلاقي عنصراً مركزياً ، وهي اساسياً نبوئية في نظرتها :

لا صبر لها على الماضي ، وعلى سلطة التقاليد الميتة ، وهي تنظر الى الحياة الروحية كأمر دائم التقدم والسعي من اجل المستقبل . الاولى تجد لذتها في رمزية الطقوس والعبادات الدينية الجميلة . والثانية في السعي الاخلاقي لصنع جميع الاشياء من جديد . وكلا النزعتين تدفعان باللاهوت والمذاهب ـ اي بالتفسير العقلي لمعنى التجربة الدينية ولمركز الانسان في الكون الى مركز ثانوي : الاولى ناظرة الى العقائد كأناشيد شعرية ، والى المذاهب كرموز خرافية ، والثانية ناظرة اليها بشكل حرفي اكثر كمزيج من العلم البالي والخرافات البدائية ، مركزة جهدها في برامج العمل الاجتماعي والانساني . وتقود النزعة الاولى بصورة طبيعية الى كاثوليكية باطنية والى انجليكانية الكنيسة السامية ، والاخرى الى تطهرية جديدة في السلوك الاخلاقي . وتقر النزعتان معاً على العموم بأن الخطوط الرئيسية لصورة العالم كما تتجمع اجزاؤها من العلم الحديث هي اساس فلسفي كاف للحياة الانسانية . تتجسم الاولى من حيث الممارسة بأناس يذهبون الى الكنيسة من اجل جمال الموسيقى والطقوس والمشاعر التي توحي بها . وتتجسم الاخرى باولئك الذين يشكل الدين بالنسبة اليهم حافزاً ودافعاً الى مختلف المحاولات لتأمين العدالة الاجتماعية .

وبالطبع اتحدت النزعتان في الماضي المسيحي فقامت الاولى ببناء الكاتدرائيات ورسم صور القديسين ، وازدهرت الثانية في افراد كحزقيال وفرنسيس وسافونا رولا من قادة الحياة الاخلاقية . ولكن مع انحلال رابطة الاعتقاد المذهبي الذي جمعهما الى بعضهما ، يبدوان اليوم متباعدين اكثر فأكثر بحيث تجد كل منهما صعوبة متزايدة في العطف على الاخرى او حتى في فهمها . وعلى الاجمال تبدو النزعة الجمالية محافظة وناظرة الى الوراء بينما يسعى التشديد الاجتماعي والاخلاقي لأن يدخل في المجتمع روحاً اكثر انسانية ويبشر الجيل الحديث برؤى الانبياء القدماء . والنزعة الاولى يمكن ان تتدهور بحيث تصبح تمسكاً عاطفياً سهلاً بالمآثر القديمة التي تظل مفقودة الصلة بالحاجات الحاضرة . ويمكن للثانية ان تنتهي الى

ايمان مرتضى « بالخدمة الاجتماعية » والاصلاح الاجتماعي كغاية في حد ذاته ، دون اي حس نهائي بالاتجاه او الرؤيا الروحية . والموقف الجمالي يستهوي طبقة صغيرة منتقاة ، بينما تقف وراء الديانة الاخلاقية اجيال من الايمان الامريكي . والاخيرة هي اليوم بكل تأكيد اكبر قوة حيوية في البروتستانتية واليهودية الحرة . لكن دين العزاء والطمأنينة له جذوره العميقة في الطبيعة البشرية . وازمتنا الاجتماعية تعد بأن تعيره قوة جديدة . وقد يمكن ان تربط الرؤيا الخالدة للأمور النهائية الاخيرة من جديد بين الراهب والنبي في سبيل خدمة الاله الحي .

وقد وجدت النزعة الطبيعية الجمالية في الدين افضل تعبير عنها في كتابات المفكرين الكاثوليك الذين اهملوا الاعتقاد الحرفي بالعقائد التاريخية . ونجد شكلها الجذري الاقوى في ديانة اوغست كونت الوضعية التي لقبها هاكسلي بشيء من القسوة ، بأنها « الكاثوليكية بدون المسيحية » ، كما نجده ، في درجات متفاوتة ، عند فنانين كرينان وسانتيانا . ويعبر الاخير تعبيراً حسناً عن روحها حين يقول :

« ان حقيقة الدين الوحيدة تأتي من تفسيره للحياة ، ومن تصويره الرمزي لتلك التجربة الاخلاقية التي انحدر منها ، والتي يسعى لتوضيحها . وينشأ فساده عن سوء الفهم الغادر الذي يلتصق به ، عندما يزعم ان هذه المفاهيم الشعرية ليست مجرد تمثيلات للتجربة ، كما هي في الواقع او كما يجب ان تكون ، وانما هي معلومات عن تجربة او حقيقة في مكان آخر — والغريب ان هذه التجربة وهذه الحقيقة يسدان النقص الذي يفصح عنه الواقع والتجربة في حياتنا في هذا العالم . وهكذا فالدين له مثل ما للشعر من صلة اصلية في الحياة ... وهو كالشعر يحسّن العالم بأن يتخيله وقد تحسن ، ولكنه لا يكتفي بهذه الاضافة لتجهيزات العقل — وهي اضافة قد تكون نافعة ورافعة الى السمو — بل يعتقد بأنه يضفي فائدة اهم بكثير واعظم ، وذلك باقناع

الجنس البشري ، انه بالرغم من الظواهر فالعالم هو بالواقع كما رسمته تلك المثالية الاعتباطية . وهذا الرضى المموه هو بالطبع مقدمة للكثير من خيبة الامل ، فتجد النفس صعوبة لا تحد في الانطلاق ثانية من هذه المشاكل والعواطف المصطنعة التي غرقت بها على هذا الشكل . فتلتبس قيمة الدين بنتيجة هذا كله . ويظل الدين مأثرة خيالية ، وتمثيلاً رمزياً للحقيقة الاخلاقية التي قد يكون لها وظيفة بالغة الاهمية في تقوية العقل وفي نقل دروس التجربة بواسطة الامثال التي يضربها للناس . لكنه يصبح في الوقت ذاته خدعة عرضية مستمرة . وهذه الخدعة تحدث ضرراً لامتناهياً في العالم وفي الضمير ، بمقدار ما يجري الاصرار على انكار كونها خدعة ...»

« وعلى ذلك بوسعنا ان نتقدم لتحليل ما كان يتحلى به الدين من اهمية وما كان له من وظيفة في مختلف مراحله . وبوسعنا ان نسمح لانفسنا ان نعالج بأكبر مقدار ممكن من العطف مفاهيمه ومشاعره المختلفة ، دون ان نخفي ما بينه وبين الحقيقة الحرفية من تشويش واختلاط ، او نتواطأ معه في هذا السبيل . فقد كونت تلك المفاهيم والمشاعر الحياة الداخلية للكثير من الحكماء ولجميع اولئك الذين عاشوا باستمرار في الروح دون ان يتحلوا بالعبقرية الفائقة او العلم الكبير . ان الشعور بالاجلال يجب ان يعالج باجلال ، ولكن دون تضحية بالحقيقة ، التي لا يلتئم ،في النهاية، مع الوقار شيء سواها . وليس لدينا من الاسباب ما يجعلنا نضيق ذرعاً بالتحيز والتناقضات الموجودة في الدين . ولو كنا نعالج العلم لوجب حل هذه التناقضات او ازالتها فوراً . ولكننا حين نهتم بالتفسير الشعري للتجـربة ، فالتناقض لا يعني سوى التنوع ، والتنوع يعني العفويـة ، وغنى المصدر والمعالجة الاقرب للصحة الكاملة »[١٠] .

الدين الاخلاقي والانجيل الاجتماعي

ومن جهة اخرى فان الديانة الاخلاقية موجودة في افضل اشكالها بين

اولئك البروتستانت واليهود الذين تطغى عندهم السجية التطهرية العبرانية.
ومن شراحها الرئيسيين بين البروتستانت اللاهوتي الالماني الكبير رتشل Ritschl ، وفي امريكا ولتر راوشنبوش Walter Rauschenbusch ، ومن الذين اعطوها شكلاً اكثر جذرية الزعيم الاخلاقي البارز فيلكس آدلر Felix Adler مؤسس الحركة الثقافية الاخلاقية. اما اهتمامها الرئيسي فمملكة الله ورؤيا مجتمع مثالي يسعى الانسان جاهداً لتحقيقه على الارض.
ولقد اهمل رتشل — وهو يحذو حذو كانط — محاولة الحصول على معرفة نظرية للواقع ، اذ لا نستطيع ان نعرف سوى كيفية فعل ذلك الواقع في تجربتنا. وماهية الله في ذاته يجب ان تظل مجهولة الى الابد. لأن هذه الحقيقة الالهية تفعل في تجربتنا كما يتصرف الأب تجاه اولاده. والدين ليس له نظرياً علاقة بمعرفتنا بل هو جهد عملي كثيف. ويكتشف الانسان نفسه لاكجزء من العالم فحسب ، بل وباعتباره مرتفعاً عن هذا العالم ايضاً وقادراً على التحكم به من اجل اهدافه. والمشكلة الدينية الاساسية هي ان نربح المعركة ضد العالم ، وان نؤكد وجود انفسنا ككائنات روحية حرة تستطيع ان تحقق في الحياة اشياء افضل. ونحن نحتاج في هذا الكفاح مبدأ دينياً اسمى نستطيع ان نلجأ اليه في طلب العون. ونحن نحتاج الى ان نذيب انفسنا في قوة اكبر ، نستطيع بالوحدة معها ان نغزو العالم ونسيطر عليه. والانسان يرمز الى هذه القوة على انها ذات شخصية ، وهي في الحقيقة بالنسبة اليه ذات اوسع يستطيع ان يجعل ذاته جزءاً منها ، ويستطيع ان يسير سعيه في اتجاه واحد مع اهدافها وارادتها. والانسان متدين واع لتدينه اذا كان له هدف اخلاقي يربط نفسه به. وهو ان يتمسك بالافتراض بأن الله يعمل معه، فانه يستطيع ان يجعل العالم واسطة لنموه الروحي ، محققاً على هذا الشكل ذاك الافتراض ، وواجداً الله في الواقع.

وقد جسم المسيح في نظر رتشل اسمى تعبير عن هذا الظفر الاخلاقي.
وعلينا ان نجعل من ارادته التي تجسم هدف الله ارادتنا نحن. وعلينا نحن ايضاً

ان نعمل بدورنا من اجل تحقيق سلطان الهدف الالهي على الارض — من اجل مملكة الله. وبسعينا لتحقيق ظفر المحبة المسيحية على الارض نتحد في الهدف مع المسيح ومع الله، وبذلك ندرك الحياة الابدية — ندركها الآن وهنا. فالله هو تلك القوة التي تحقق الظفر. ولما كنا نجد مثل هذا المبدأ والقوة في انجيل المسيح، فهو إلهي بالنسبة لنا وهو الله. ان معنى معرفة الله هو العمل معه من اجل مملكته.

وهذا الموقف الاساسي مألوف في ايمان ماثيو ارنولد **Matthew Arnold** «بذلك الشيء الذي هو غير ذواتنا والذي يعمل من اجل الخير». وقد اصبح واسع الانتشار اليوم «كالانجيل الاجتماعي للمسيحية». فنحن في كفاحنا من اجل المملكة، وفي جهادنا مع المسيح لنحقق حكم العدالة والمحبة، نخلق الله بالحقيقة. ويصبح الدين ضرباً من الشوق الاخلاقي، او الارادة الإلهية. وجميع مشاكل علاقة هذه الارادة بالطبيعة لا أهمية لها عندما تقارن مع الحقيقة الاساسية في انها تفعل وتستطيع ان تفعل بواسطة اهداف الانسان الاجتماعية.

وعند نهاية القرن كان لعدد من القادة الاجتماعيين وفي مقدمتهم راوشنبوش تأثير قوي في نشر هذه الفكرة عن اهداف الدين في امريكا. وقد وحد معظم البروتستانت الاحرار، من خلال اعمال تلامذة هؤلاء القادة، بين المسيحية ذاتها وبين «ديانة المسيح» التي فسروها بأنها قوة من اجل تحقيق مجتمع قائم على الكرامة الفردية، والاخاء الانساني، والخدمة، ومحبة الجنس البشري.

«كانت المسيحية نقية غير فاسدة حين عاشت كحقيقة إلهية في قلب يسوع المسيح. لكن هدفها كان يلخص في عقله بكلمة واحدة كبيرة: حكم الله. ومن اجل هذا كرس ذاته بالمعمودية. وهو ما اثار له التجارب التي جابهها في الصحراء. هذا هو مركز امثاله وتنبوءاته. وهذا ما يفسر

المقاييس الاخلاقية التي وضعها في عظته على الجبل. فلقد كان حكم الله على الارض هو الذي التهم جميع قواه ، ومن اجله مات ، ومن اجله وعد بأن يعود. ان مملكة الله هي العقيدة الاولى في الايمان المسيحي واكثر عقيدة اساسية فيها. وهي ايضاً المثل الاجتماعي الاعلى الذي فقدته المسيحية. فلا يعتبر انسان مسيحياً بالمعنى الكامل للتلمذ الاصلي ، الا اذا جعل من مملكة الله الهدف المسيطر لحياته ، وليس من انسان مهيأ فكرياً لأن يفهم يسوع المسيح الا اذا فهم معنى مملكة الله. كانت حركة الاصلاح الديني في القرن السادس عشر احياء للاهوت بولس الرمول. اما حركة الاصلاح الديني اليوم فهي احياء لروح المسيح ذاته واهدافه » ١١.

« ان مملكة الله مفهوم جماعي ، يتضمن مفهوم الحياة الانسانية بكاملها. وهي ليست قضية انقاذ ذرات بشرية ، بل انقاذ العضوية الاجتماعية. وهي ليست قضية ايصال افراد الى السماء ، وانما تحويل الحياة الارضية الى انسجام سماوي ... ذلك ما كان ايمان المسيح. فهل شاركه فيه اتباعه. والكنيسة لم تتمكن قط ان تبتعد تماماً عن روح المسيح الثورية. ومن العقائد الاساسية في المسيحية ان العالم خير في اساسه ولكنه فاسد عملياً ، وذلك لأن الله صنعه لكن الخطيئة تسيطر عليه الآن . ولو اراد انسان ان يكون مسيحياً لوجب عليه ان يقف ضد الاشياء كما هي عليه ، وان يحكم عليها باسم ذلك المفهوم الاسمى للحياة الذي كشف عنه المسيح. اما اذا كان الانسان قانعاً بالاشياء كما هي فقد انحاز الى الجانب الآخر. ولقد احست الكنيسة بعمق خلال عدة قرون ان المفهوم المسيحي للحياة والحياة الاجتماعية الواقعية يتنافيان ، بحيث ان اي انسان يريد ان يعيش الحياة المسيحية الاصلية مضطر لأن يترك العالم ويعيش في بيئة رهبانية. وقد اهملت البروتستانتية حياة الرهبانية واستقرت في العالم لتعيش فيه. واذا كان هذا يتضمن انها تقبل الشروط الحالية على انها نهائية وصالحة ، فان معناه اسكات صوت الاحتجاج المسيحي الذي نادت به واستسلامها « للعالم ». وهنالك امكانية

اخرى . فالمسيحية المتقشفة سمت العالم شراً واهملته . والانسانية تنتظـر مسيحية ثورية تسمي العالم شراً وتغيره ... وخلال الف وخمسمائة سنة فان اولئك الذين كانوا يرغبون ان يعيشوا حياة مسيحية صادقة أهملوا الحياة وانسحبوا من العالم الشرير ليعيشوا منعزلين . لكن مبدأ مثل هذا الانسحاب التقشفي قد مات في الحياة الحديثة . وهنالك ايضاً امكانيتان أخريان : فامـا ان تحكم الكنيسة على العالم وتحاول تغييره ، او ان تقبل العالم وتنسجم معه . وهي في الحالة الاخيرة تتنازل عن قداستها ورسالتها . اما الامكانية الاخرى فهي لم تمتحن قط حتى الآن بايمان كامل وعلى مستوى واسع . فجميع أمارات الله في التاريخ المعاصر وجميع دوافع روح المسيح في قلوبنا تلزمنا ان نقوم بالتجربة . وعلى هذا الاختيار يتوقف مستقبل الكنيسة »[١٢] .

وقد لخص برنارد شو هذا الانجيل الاجتماعي بكامله في كلمات واسعة الانتشار اقرها واستشهد بها تكراراً احرار المسيحيين اذ قال : « ان المشكلة الوحيدة في المسيحية هي انها لم تجرب قط حتى الآن » .

ما وراء التجديد والتحرر

ان التجديد كمحاولة لتفسير التقليد الديني بالاستناد الى الافكار السائدة والتجربة الاجتماعية هو دون ريب غير مستقر ودائم التغير . ولا شيء يبدو قديماً ممعناً في القدم بمقدار الاشياء التي كانت بالامس فقط جديدة . فالتسوية الدينية التي انتهى اليهـا جيل ما قبل الحرب والتي انتشرت في امريكا في العقد الاول الذي عقب الحرب — والتي تبدو الآن ساحقة البعد — لم تنج من الحاجة الى اعادة النظر والبناء . والحركة الحرة في البروتستانتية الالمانية التي انارت الطريق في القرن التاسع عشر تداعت بعد ١٩١٨ امام مجازفات اخرى في الايمان . ومما يرمز بما فيه الكفاية الى الحركة ان قائدها الاخير الكبير ارنست ترولتش Ernst Troeltsch مات جوعـاً . اما في امريكا فان التجديد البروتستانتي عندما اضطر للاقتصار على ما بـين

يديه من المصادر ، لم يظهر من منطقية الفكر الا قليلا ، ولكنه اظهر حساسية بارزة حتى بالنسبة لحركة غايتها التوسط — امام رياح المذاهب وتيارات الشعور . وتلاشي المذاهب المثالية في الجيل الاخير ازاح دعامة الفلسفة المتماسكة التي بالاستناد اليها صاغت المذاهب المثالية عقائدها الاساسية . وقد اتجه الاحرار المتيقظون بحماس ودون تمييز ودون ان يهملوا هذه الاعتقادات ، اتجهوا نحو أية نزعات في الفكر الحديث كان يرتجى منها ان تسد الحاجات العملية والعاطفية في الحياة الاخلاقية الدينية . فاندفعوا مثلاً صوب الصوفية ، ومختلف مذاهب التجربة الدينية ، وكل فلسفة جديدة بارزة ، من جيمس الى هوايتهد ، وعلم النفس الجديد ، والفيزياء الجديدة ، وخاصة نحو نصوص اولئك الكتاب الذين عمموها . وهي نصوص قد تبعث الطمأنينة الدينية وان تكن ملحدة لاهوتياً — وكانوا في احيان كثيرة يعتمدون هذه المصادر المتناقضة كلها في وقت واحد . وكانت النتيجة دون ريب مرضية ومساعدة ولكنها تمثل من الناحية الفكرية فوضى متفتحة . هكذا وجهت البروتستانتية الامريكية قواها الى عدد وفير من المشاريع الاجتماعية العملية . وفي اخلاصها العميق الصادق لامكان الحياة المشتركة والجهد التعاوني من اجل اقامة عالم افضل ابتعدت عن الاهتمام بالعقيدة واللاهوت . وليس من المستغرب ان يقنع قادتها بالصيغ الفكرية القديمة التي اعاد وضعها آباؤهم ودخلوا بواسطتها الى هذا العالم الحديث المكتظ .

وبصورة طبيعية فان هذا النقص في الوضوح الفكري اثار في العقول النقدية العزم على محاولة الذهاب الى ابعد من مثالية القرن التاسع عشر ، التي ما زال معظم الدين الحر يبرر ذاته بالاستناد اليها ، وعلى تبيان ايمانها المشترك مجدداً ، بشكل اكثر تماسكاً على ضوء الفلسفات العلمية المعاصرة . فالفلاسفة الطبيعيون من امثال م . س . اوتو M. C. Otto و ر . و. سيلارز R. W. Sellars وجون ديوي J. Dewey رسموا الخطوط الرئيسية لمثل هذه المحاولة . وحاولت جماعة من المعلمين الدينيين ، امثال إي . س . ايمز

E. S. Ames و أ. إي. هايدون A. E. Haydon ، وه. ن. ويمن H. N. Wieman ، ان تضع التفاصيل . ويختلف هؤلاء المفكرون فلسفياً في تفسيرهم الدقيق وتقديرهم للمفاهيم الدينية التقليدية ك « الله » ، وفي اخلاصهم الحرفي لطريقة تجريبية في المعرفة الدينية ، او في استعدادهم لتقبل طرق خيالية رمزية في الفكر . وفوق هذا كله في ما اذا كانوا يحددون الدين باهتمامات الانسان الاجتماعية ، او ان يجعلوه شاملاً لعلاقات الانسان بمحيطه الطبيعي ايضاً – اي في ما اذا كانت فلسفتهم انسانية او اكثر وسعاً وطبيعية . ولكنهم جميعاً ينظرون للدين على انه اخلاص للمثل العليا التي تكتشف في التجربة البشرية ، ويعتمدون جميعاً على جهود الانسان وحدها بالاشتراك مع الموارد الطبيعية في العالم من اجل اخراجها الى حيز الوجود .

يضع مثل هذا التفسير الاخلاص الاخلاقي للقيم الاجتماعية والاخلاقية على اساس فكري منطقي وفلسفي متماسك ومعقول . ويمثل ذلك الاتفاق الحقيقي مع العلم والفلسفات العلمية في الطبيعة والتجربة البشرية الذي استهدفته الديانة الحرة دائماً . وبذلك المعنى يمكن تسميته بحق نتيجتها الطبيعية . ولكن ثبت حتى الآن انه تفسير متطرف للتقليد المسيحي حتى بالنسبة للمتصلبين من الاحرار . وقد جرى تطبيقه الرئيسي العملي بين « الانسانيين الراديكاليين » من « الموحدين » Unitarians و « الكليين » Universalists . ومع انه قد يشير الى تركيب مستقبل بين المعرفة والامل فان دعوته قد اقتصرت حتى الآن على اولئك الذين تتميز اهتماماتهم بأنها فكرية وفلسفية فحسب . وما زال معظم الناس يريدون من الدين الحي اشياء أخرى غير الوضوح الفكري . وان ما يحس به بصورة اوسع بكثير هو الحاجة الى اعادة بناء ايمان الديانة الحرة المركزي في الانسان وقواه الاخلاقية امام التداعي الحالي لأعز جهوده وآماله .

ولم يتلق ذلك الايمان تحدياً يذكر في امريكا الى ان كانت سنوات الازمة

الاقتصادية . واصبح الدين في نظر معظم البروتستانت المثقفين مثالية اخلاقية واجتماعية مريحة للطبقة الوسطى يرافقها تكريس كوني يضمن النجاح النهائي لجميع الحركات المتطلعة الى الامام . وذهب اصحاب النفوس الحساسة وخاصة بين الشباب من زعماء الدين ابعد من ذلك اذ جعلوا من الانجيل الاجتماعي معارضة شبه اشتراكية لما تتميز به الحضارة الرأسمالية من صفة « غير مسيحية » . وبعد انقضاء الحرب مباشرة ثم ثانية بعد ١٩٢٩ انضم تحت لواء هذه المسيحية الاشتراكية بشكل اكثر جذرية وبعاطفية مماثلة – عدد كبير من المخلصين والمناضلين . وكان اشهر زعمائها شيروود ايدي **Sherwood Eddy** وكيربي بيج **Kirby Page** وهاري . ف . وورد **Harry F. Ward** وجيروم ديفيس **Jerome Davis** ورينولد نيبور **R. Niebuhr** . واذا استثنينا الاخير فلم يحاول اي من هؤلاء المثاليين الاجتماعيين الرفيعي التفكير ان يضيف شيئاً يذكر الى الاسس النظرية الاولى في الانجيل الاجتماعي . واندفع معظمهم في مشاريع عملية وفي حركات اجتماعية علمانية ، كمنظمة العمال والكفاح من اجل السلام ، وايد بعضهم بحماس مآثر روسيا السوفياتية وما يرتجى منها . والحقيقة ان انقياد الكثير من الاحرار المخلصين بسهولة ومن غير نقد الى المطابقة بين ربح مثل هذه الاهداف الزمنية وتحقيق مملكة الله كان سبباً اساسياً لتزايد الاستياء من مثل هذا النوع من المسيحية المبتورة .

ومع تداعي الآمال المتفائلة في المانيا بعد عام ١٩١٨ بدأ رد الفعل تحت قيادة كارل بارث **Karl Barth** – وهو رجل فيه مسحة من نبوة ، وهو حر من حيث التدريب واشتراكي مسيحي . ففي موجة الخيبة واليأس التي عقبت الحرب ، وبوحي الخلاص الذي اكتشفته نفسا كيركيغارد ودوستويفسكي المعذبتان اكتشف من جديد الله المتعالي – إله كالفان – وكلمته التي تحرر الانسان – رسالة عجز الانسان في وجه العدالة العليا . فالله ليس الالوهية الكائنة في الانسان . وهدف التفكير والكفاح الانسانيين ، بل هو القاضي

الصارم الذي يحكم على جميع الافعال الانسانية ، وعلى الفكر والاخلاق بكاملها ، وعلى جميع جهود الانسان الاجتماعية البالغة الاخلاص ، يحكم عليها بأنها غير كافية. فالأبدي يختلف الى ما لا نهاية عن جميع الاشياء الزمنية والانسانية. وكلمته تختلف تمام الاختلاف عن قراءتنا المضنية للتوراة ، توكيدية كانت او نقدية. ومع ذلك فهو في احدى تلك المتناقضات التي لا حل لها والتي تمثل اسمى حقيقة مسيحية — يتكلم في التوراة على انه هو الاله الحي.

وبارث نبي يؤكد للانسان الحديث وللحضارة الحديثة الاعتقاد بالخطيئة. فالانسان في ازمته يحتاج الندامة بخوف وارتعاد. والمسيحية الحرة التي قال بها اتباع رتشل Ritschl كانت التعبير عن البورجوازية المزدهرة في امبراطورية بسمارك. ومسيحية ترولتش Troeltsch اخلاق الحضارة الاقتصادية الجرمانية الجديدة المسرعة الى خرابها. والانسان لا يأمل ان « يتبع المسيح » او ان يحقق عالماً افضل بمجرد الاعتماد على جهوده الخاصة ، بل بوسع المسيحي ان يتبع بانتباه ما فعله الله.

ولم تستطع حتى القلة من تلامذته ان تقبل هذا الحكم القاسي على جميع الاعمال الانسانية حتى اعمال الفكر. وقد كان لثنائية اميل برونر Emil Brunner و « للاهوتيي الازمة » السويديين تأثير اكبر. غير ان هذا الحكم على اكتفاء الانسان بذاته يلائم هذه الازمنة التي يسيطر عليها الشعور بالخيبة كل الملاءمة ، فان من الواضح ان المظاهر الاجتماعية للطبيعة الاجتماعية المعاصرة ليست بالمسيحية او الالهية بحيث ان بعض اشكال « لاهوت الازمة » او الاستقامة الجديدة قد سيطرت لبضع سنين على البروتستانتية الاوروبية وادخلت في اللاهوت المتفائل البريطاني نغمة جديدة مفجعة.

الطبيعية ذات الرؤيا الأزلية

ظهرت تباشير هذا المزاج في امريكا اثناء الازمة الاقتصادية واخذت تشتد وتقوى في قفزات سريعة في المدة الاخيرة . وكان من نتائجها ان بددت التفاؤل السهل الذي تميزت به الحركة الحرة المبكرة . ويجاري الكثيرون من الاحرار المعروفين هذا التغير مشددين على « واقعيتهم » في مجابهة مشكلة الشر . غير ان مدرسة بارث الاوروبية ما زالت غريبة بالنسبة للمزاج الامريكي . لكن فئة قليلة من زعماء الدين يقودهم رينولد نيبور ، والاشتراكي المسيحي الالماني السابق بول تيللتشر ، قد بلوروا بدورهم هذا الاستياء المتزايد من الحركة الحرة العاطفية الاصلية على اساس نظرة مماثلة في نظرتها الفاجعية التشاؤمية الى المجتمع الحديث ، وتشديد مماثل ايضاً على تعالي الله غير المشروط . والملاحظ ان الكثيرين من الاساقفة والمعلمين المفكرين « يتجهون لاهوتياً الى اليمين وسياسياً الى اليسار » .

هاجمت هذه الحركة المكافحة التي عقبت حركة التجديد الحركة الحرة القديمة في اضعف نقاطها ، اي في ايمانها الساذج بالانسان وفي مقدرته ان يحقق مملكة الله على الارض باعتماده على جهد اخلاقي جماعي . وهي تمثل في الحقيقة احدى اهتزازات رقاص الساعة في تراوحه بين الانسانية المسيحية والتشاؤم المسيحي بالخير الكامن في الانسان . وتتركز رؤياها على الطبيعة البشرية اي على كبرياء الانسان وضعفه . وهي تعلن بصورة خاصة عن التباين الابدي بين المثل الاعلى المسيحي لمجتمع كامل المحبة ، وبين ما يكمن في كل جهد اجتماعي تقوم به جماعات انسانية ، من اكراه وتصرف غير اخلاقي ، ومن اهواء لا مفر منها ولجوء الى القوة الوحشية . ولما كان لديها الكثير من الشواهد ، فهي لا تشهد فقط على خطايا الاشكال الفاسدة نسبياً في الحياة الجماعية – كالرأسمالية والقومية – بل وايضاً على خطايا تلك الحركات الصالحة نسبياً والتي استهدفت تغيير هاتيك الاشكال وتحسينها .

ان الفساد الذي يصيب الاحسن لهو ، في الحقيقة اسوأ الامور ، واسوأ الخطايا هي القناعة بما في اي هدف انساني محدود من خير . ويبلغ هــذا علوه وعمقه عندما ينصب الدين ذاته نوعاً من مثل انساني اعلى ، نوعاً من الاصلاح الاجتماعي او اليوتوبيا ، او من احد اشكال الوجــود الممكنة ، ويجعله نهاية للشوق والاخلاص . اما الديانة الصحيحة فتحكم على مثل هذا التناهي المكتفي بذاته ، ومثل هذا العيش « الشيطاني » والدين « الشيطاني » على ضوء المتعالي غير المشروط . واللامتناهي هو على الدوام وراء الفهم والاكتناه الانسانيين ، ووراء كل امكانية في الوجود ، ومع ذلك فهو ينادي العقل الانساني على الدوام ملوحاً اليه بالوصول الى ما لا يستطيع فهمه وادراكه . وهدف الدين هو بالضبط هذا الكفاح الابدي من اجل رؤيا الكمال ، وهذا التبرم إلهي ، وهو اقوى عند الفشل والكبت منه عند النجاح الشيطاني . وعند رؤيا الحق اللامشروط يضع الناس الامور النسبية التاريخية في موضعها الصحيح في اطار المطلق ، ويحققون من الموضوعية والحياد ما يمكنهم من نقد حدود كل هدف متناه ، ويجبرهم ان يعملوا جاهدين من اجل ذلك الذي هو نسبياً افضل ، ومع ذلك يمدهم بحقيقة مؤيدة تسمو بهم فوق عاديات الزمان ، عندما يحكم على الجهود بالفشل والخيبة حتى لتفسد عين فضائل القديسين بفعل القوة . فالتــاريخ ليس مشهداً للتقدم . بل ان كل زيادة في المعرفة الانسانية تجلب معها المزيد من الشر وامكانية المزيد من الخير في آن واحد . اما المثل الاعلى المسيحي فصالح على الدوام ، لكنــه لا يدرك قط . وليس بوسعنا ان نقول الى أي حد يمكن للمجتمع ان يقترب منه . لكن جل ما نستطيع ادراكه هو مجرد الاقتراب منه .

وهذه الرؤيا لحالة الانسان بالرغم من ادعائها « بالواقعية » ، هي بشكل واضح تعبير عاطفي عن مزاج حالي ، بقدر ماكان الايمان السابق بالامكانيات الالهية في الانسان تعبيراً عاطفياً عن مزاج آخر . فالخيبة التي يغذيها النفور من اوهام سابقة لا يمكن ان تعطي الانسان حقيقة موضوعية . وفوق هذا

كله فان هذه الردة الى مفهوم اوغسطين في الطبيعة البشرية لتكتفي برموز فجة لبعض مظاهر السلوك الانساني تحت شروط تاريخية معينة . وهي لا تعنى الا قليلاً بالعمل الشاق في سبيل التحليل الادق الذي قد يكشف عن بعض الاسباب – وعن الدواء . ومع ذلك فان فيها حرية سايمة من الانغماس العاطفي تلائم مزاج العصر ، وهي لا تتعامى عن الحقائق الاشد أذى – وانما تتعامى عن الحقائق الزاهية المشجعة . وهي بتشديدها على نسبية جميع القيم والمثل العليا الانسانية ، وبنقدها العنيف لجميع القيم الاخلاقية المطلقة المزعومة ، تشمل الشيء الكثير من حكمة فلسفاتنا العلمية في التجربة البشرية . وفي تفسيرها للمذاهب المسيحية لا تفسيراً حرفياً ولكن كأساطير ذات قيمة رمزية ، فانها لا تؤكد شيئاً قد ترفضه مثل هذه الفلسفات . والواقع ان نيبور يقر ثلاثة مفاهيم للطبيعة البشرية : الطبيعي ، والانساني الحر ، والمسيحي . وهو اذ يرفض الثاني فانه يحدد الثالث على انه مفهوم طبيعي ولكن مع رؤيا الازلي . وهو مفهوم قريب من مفهوم النقاد الطبيعيين للديانة الحرة الذين سبقت الاشارة اليهم .

ومع ذلك فان هذه الرؤيا للحياة التي شرحها كل من تيللتشر ونيبور بما فيها من كفاح لا متناه وراء هدف لا يدرك ، هي جوهر التشاؤم الرومانطيقي بالذات . وجذورها متأصلة في نزعة لا عقلية نهائية فكرية وعملية معاً . واساطير الدين تعابير رمزية ولكنها تعابير عن حقائق متعالية تبلغ من التسامي بحيث ان العلم والعقل الانسانيين يعجزان عن الاحاطة بها . فالنقاش العقلي عاجز عن الاحاطة بالله والقدر الانساني . ولا يستطيع الواحد منا ان يتحدث عن مثل هذه المواضيع الا في مناقضات « جدلية » ، بحيث ان اي شيء يقوله الانسان يكون صحيحاً وغير صحيح لأن نقيضه يمكن ايضاً ان يقال . والواقع ان هؤلاء الرومانطيقيين لا يثقون بأية دعوة عقلية . فالهوى والمصلحة الذاتية يجب ان يقابلا لا بالتربية والتنوير ولكن بالاعتقاد والايمان ، وفي النهاية بمجرد القوة التي تستطيع وحدها ان تحسم المشاكل الاجتماعية . وكما

هي الحالة دائماً فان ثقة البشر بأنهم مع كونهم بشراً فهم يمتلكون معرفة المقاييس المطلقة التي جعلت بحق للملائكة ، مهما كانت غامضة ومتناقضة ، هذه الثقة تكاد أن تجعل الناس يسلمون بما يفترض من حتمية تصرفهم كالشيطان. ولا شك ان رؤى هؤلاء الرواد الدينية الاصلية التي تدفع التجدد الى ما وراء حدوده الانسانية ستصبح عنصراً مقوماً. ولكن مجرى الديانة الامريكية بكاملها اذا لم يكن مقدراً له الانتكاس الحاد ، فانه يصعب تصوره معبراً عن نفسه لمدة طويلة بمثل هذا الشكل اللاعقلي التشاؤمي من الرومانطيقية . وما زلنا ننتظر تعبيراً لمزاج الازمنة الاكثر تعقلاً والاقل عاطفية والاوفر ذكاء.

تأثير التغيرات الدينية على الكنائس

ان محاولة اعادة تفسير التقليد المسيحي في عالم علم الصناعة الحديث تبعث نموذجين رئيسيين من التعبير الديني : الاتجاه الطبيعي الجمالي والديانة الاجتماعية ، وكان ذلك مصحوباً حيناً وغير مصحوب حيناً آخر ، بالنغمات الدينية الرئيسية في التعالية . وكان النموذجان يتحدان معاً في بعض الاحيان ، الا ان التأكيد يوضع عادة على هذا الاتجاه او ذاك. ونتج عن مثل هذه الافكار التجددية في البروتستانتية اعادة تنظيم صفوف الفرق الدينيـــة . فالفواصل الطائفية التقليدية التي قامت في القديم عـــلى جدل ومفارقات لاهوتية قد امحت في الواقع بزوال الاهتمام اللاهوتي الذي اوجدها . واذا استمرت مختلف الطوائف في وجودها فما ذلك إلا لاسباب تاريخية بالدرجة الاولى . والانقسام الحقيقي في البروتستانتية هو بين فلسفات الفرق « الاساسية » و « المجددة » . وبين « المحافظة الاجتماعية » و « الراديكالية الاجتماعية » . وعلى ذلك يوجد تيار متنام يدعو الى اتحاد الكنيسة على اساس قبول برامج عملية مشتركة اكثر من اعتقادات لاهوتية مشتركة . ونجد مختلف الكنائس البروتستانتية في اكثر من بلد وقرية توحد مواردها وتوجهها كلها الى

الكنائس التي تقلل من اهمية اعتقادات الفرق ، وكثيراً ما يجري هذا بنتيجة الضغط الاقتصادي . ويلح الكثيرون على انشاء اتحاد عضوي بين مختلف مؤسسات الكنائس الوطنية البروتستانتية لتصبح اقدر على القيام بالواجب المسيحي المشترك في هذه الازمنة المضطربة . والاتحاد الطائفي البارز الذي سبق وتحقق هو الذي تم في كندا بين فرقة الميثودست والكنيسة المشيخية وفرقة القائلين بنظام استقلال الكنائس . وهنالك اتحادات أخرى ما زالت قيد الدرس .

اما كبت « التجديد » في الكاثوليكية فقد غير اتجاه روح التوفيق مع العالم الحديث في الكنيسة دون ان يقضي على هذه الروح . وهي ترمي من وراء تشبثها الناشط بنقد عقلي وبتركيب عقلي من الافكار الحديثة ، الى سد حاجة يزداد شعور الناس اليها في هذا العصر . وقد اعارت في الواقع انتباهاً مجدداً الى برنامجها الاجتماعي المسيحي في معالجة المشاكل الحديثة . وفي كل بلد اوروبي تقريباً يضم الحزب الكاثوليكي او الاكليريكي عدداً كبيراً من الذين انضووا تحت لواء الكاثوليكية الاجتماعية وبرامجها المعينة في الاصلاح الاجتماعي . وقد اثارت المعارضة لصفوف الايمان الاجتماعي الجديدة تشديداً ايجابياً على الحل الكاثوليكي . ويبدو هذا في الحقيقة اساس الاتفاق الوحيد بين كافة الجماعات الدينية في العالم الغربي اليوم . واذا كان الحلم بمسيحية متحدة من جديد ، وهو الذي يملأ اكثر من نفس مخلصة اليوم في وجه هجمات العالم الحديث سيتحقق في يوم من الايام ، فسيتم ذلك على الاغلب من خلال مثل هذا الجهد المشترك في كرمة الرب . امـــا اذا كان الناس سيتحدون مع الجماليين الدينيين حول رموز مشتركة لمفاهيم عقلية مختلفة تتراوح بين العقيدة القويمة المرتفعة فوق الطبيعة ، والموقف الانساني ، والطبيعة الواقعية ، او ما اذا كانت مثل هذه المحاولة ستهمل صراحة ، ويوضع برنامج اجتماعي مشترك يصبح هو الرابطة الجامعة ، فان النزعات الحديثة تبدو وكأنها تقرب بين اعضاء كل من الجماعات الدينية الرئيسية ،

الكاثوليك والبروتستانت الاساسيين ، والمجدديـــن ، والمؤسسات الدينيةالحرة .

ان المؤالفة الدينية للعالم المتنامي ما زالت بعيدة عن الاكتمال . ونتيجة ازمتنا الاجتماعية ما زالت في الميزان . والمزاج التشاؤمي الحالي سيزداد قوة دون ريب في الخصومات المريرة الآتية في المستقبل القريب . وسيبحث الكثيرون عن ملجأ في حيز من الامن المطلق فوق العراك ، واجدين قوة عاطفية وخلاصاً فردياً في امتلاك كلمة الله عن ثقة ، او في التبصر في المتعالي اللامحدود . وسيكون هنالك كثير من الاهتمام الديني بمشكلة المؤالفة مع ما في التحول الاجتماعي من توتر وخشونة ، وبتحقيق الاستقرار العاطفي وسط التغير . اما الخطر فهو في ان لا ينجم عن هذا المطاب الاصيل سوى مجرد ايجاد ملجأ وعزاء دينيين .

الا انه ما دام الناس يستشعرون العواطف الدينية والاشواق الدينية ، فمن الواضح ان شكلاً من التعبير المنظم عن الحياة الدينية سيجد المكان لنفسه . وما دام الناس يعيشون في العالم ، وما دام لهم ايمان بالعقل والعلم ، فمن المنتظر ان يحاولوا ان ينسقوا وان يركبوا بشكل من الاشكال بين معرفتهم وبين شوقهم . وفي عصر من الخصومة الاجتماعية فان مثل هذا التركيب قد يتخذ شكلاً اجتماعياً في اساسه . وانه لمما يرجى ان لا تهمل جميع تبصرات الماضي وقيمه ، ليقوم مكانها نوع جديد من ايمان جديد ، فج ، غير ناضج وغير منتقد وعلماني . ولكن اذا أعطيت جماهير الناس فرصة لانماء قواهم العقلية والروحية الكامنة ، اي اذا قيض لبيئة ديمقراطية ان تخرج الى حيز الوجود ابداً ، فسليم ان نتوقع على الاقل انها ستتضمن حياة دينية عـــلى اساس طبيعي ، حيث المعرفة العلمية والاحساس الجمالي والشوق الاخلاقي تلتحم في كل واحد . واذا تحقق ابداً مثل هذا الوضع ، فحينئذ ، وحينئذ فقط يحقق العالم الحديث وحدة روحية يمكن مقارنتها بأسمى ما وصل اليه الانصهار الفكري الروحي في القرن الثالث عشر .

المصــــادر

1. Dogmatic Decrees of the Vatican Council concerning the Catholic Faith and the Church of Christ, 1870, in P. Schaff, Creeds of Christendom, II.
2. The Papal Syllabus of Errors, 1864, in the same.
3. Father George Tyrrell, The Programme of Modernism, ch. 5.
4. Ibid., Encyclical Letter Pascendi Gregis of Pius X, 149.
5. Ibid., 215.
6. Ibid., 220.
7. George Tyrrell, Lex Orandi, Introduction.
8. Schleiermacher, quoted in A.C. McGiffert, Rise of Modern Religious Ideas, 203.
9. Ibid., 205.
10. G. Santayana, Reason in Religion, 11, 13.
11. Walter Rauschenbusch, Christianizing the Social Order, ch. II.
12. Rauschenbusch, Christianity and the Social Crisis, 65, 90, 342.



الكاثوليكية

Joseph McCaffrey, Hist. of the Catholic Church in the 19th Cent.;

W. Barry. Thy Papacy and Modern Times; Camb. Mod. Hist., XI, xxv; Michael Williams and Julia Kernan, The Catholic Church in Action; the Catholic Encyclopedia is a mine of material.

الرسائل البابوية

On the Immaculate Conception, The Syllabus of Errors, Dogmatic Decrees of the Vatican Council concerning the Christian Faith and the Church of Christ, in P. Schaff, Creeds of Christendom, II. Rerum Novarum in F. Nitti, Catholic Socialism.

التجدد

G. Weill, Hist. du catholicisme libéral en France, 1828-1908; The Programme of Modernism, containing Pascendi gregis; P. Sabatier, Modernism. A. Loisy, The Gospel and the Church, My Duel with the Vatican, La Religion. G. Tyrrell, Lex Credendi, Lex Orandi, A Much-Abused Letter. A. Fogazzaro, The Saint.

التومائية الجديدة

E. Gilson, Spirit of Medieval Phil., Unity of Phil. Experience; J. Maritain, Freedom in the Modern World, Degrees of Knowledge, True Humanism; M.C. D'Arcy, Thomas Aquinas, Nature of Belief.

البرامج الاجتماعية

F. Nitti, Catholic Socialism; P.T. Moon, The Labor Problem and the Social Catholic Movement in France; G. Metlake, Christian Social Reform: von Ketteler, G.P. McEntee, The Social Catholic Movement in G. Britain; J.A. Ryan, A Better Economic Order.

العالم البروتستانتي

J.T. Shotwell, The Rel. Revolution of To-day; E. Troeltsch, Protestantism and Progress; H. P. Douglass and E. de S. Brunner, The Prot. Church as a Social Institution; C.S. Braden, Varieties of Amer. Rel.; Randall and Randall, Rel. and the Modern World. A.C. McGiffert, Rise of Mod. Rel. Ideas; E. C. Moore, Christ. Thought since Kant; O. Pfleiderer, Ges. d. Religionsphil.; Wellhausen, etc., Ges. der christl. Rel.; J. Hunt, Rel. Thought in England in the 19th Cent.; J. Tulloch, Movements of Rel. Thought in Britain during the 19th Cent.; Benn, English Rationalism. E.A. Burtt, Types of Rel. Philosophy; G.B. Smith, ed., Rel. Thought in the Last Quarter-Cent.; Wieman and Meland, Amer. Phils. of Rel.; W.M. Horton, Cont. British Theol.; E. Boutroux, Science and Rel. in Cont. Phil.; P. Sabatier, L'Orientation religieuse de la France actuelle.

استمرار القديم

A.D. White, H. of the Warfare of Science with Theology; T. Huxley, Science and Hebrew Tradition, Life and Letters.

حركة اوكسفورد

F. W. Cornish, H. of the Ch. of England in the 19th Cent.; R. W. Church, The Oxford Movement; J. H. Newman, Apologia pro sua Vita, Development of Chr. Doctrine; lives by W. Ward, G.G. Atkins; W. G. Peck, Soc. Implications of the Ox. Movement.

الحركة البروتستانتية الأساسية

S. G. Cole, Hist. of Fundamentalism; J. G. Machen, Christianity and Liberalism, what is Faith? F. L. Patton, Fundamental Christianity.

نقد التقليد . نقد التوراة

E. R. Trattner, Unravelling the Book of Books; J. E. Carpenter, The Bible in the 19th Cent. Introductions to the Old Testament by G. F. Moore, J. A. Bewer, J. Moffatt, S.R. Driver; A. Duff, H. of Old Test. Criticism; T. K. Cheyne, Founders of Old Test. Criticism. Intro. to the New Test. by J. Moffatt, E. C. Moore; F. C. Conybeare, Myth, Magic, and Morals, Hist. of New Test. Criticism; A. Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede, eine Ges. d. Leben-Jesu Forschung. See Ch. III.

الأسلوب السيكولوجي

W. James, Varieties of Religious Experience; psychologies of religion, by E. D. Starbuck, J. H. Leuba, G. A. Coe, J. B. Pratt, R. H. Thouless, W. B. Selbie, J. C. Flower, K. R. Stolz. R. Otto, Idea of the Holy; S. Freud, Future of an Illusion; E. D. Martin, Mystery of Religion; H. M. Kallen, Why Religion? G. van der Leeuw, Religion in Essence and Manifestation.

الأسلوب الاجتماعي والانثروبولوجي

H. L. Friess and H. W. Schneider, Rel. in Various Cultures; C. Kirkpatrick, Rel. in Human Affairs. E. Durkheim, Elementary Forms of the Rel. Life; H. Bergson, Two Sources of Morality and Religion. Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie; J. Wach, Einf, in die Religionssoz. R. Lowie, Primitive Religion; P. Radin, Primitive Religions. V. F. Calverton, Passing of the Gods.

الديانة الحرة . الأساس الفلسفي

See Romanticism, Ch. XVI esp. Kant, Fichte, Schleiermacher, Hegel. A. Ritschl, Justification and Atonement. In England, John Caird, Int. to the Phil. of Rel.; E. Caird, Evolution of Rel.; T.H. Green, Works, esp. «Faith» and «The Witness of God»; R.L. Nettleship, Life of Green; see Mrs. H. Ward, Robert Elsmere. Benjamin Jowett, Life, by E. Abott and L. Campbell.

الكتّاب الذين عمّوا الفلسفة الألمانية

In England, Carlyle; M. Arnold, Literature and Dogma, St. Paul and Prot.; A. N. Fairbairn, Phil. of the Christ. Rel.; J. Martineau, Seat of Authority in Rel., Study of Rel. In America, Emerson, Theodore Parker, Discourse of Rel., Sermons of Theism, and H. Bushnell, The Spirit in Man, Nature and the Supernatural, God in Christ, early introduced idealistic ideas. Evolutionary immanence spread from John Fiske, The Destiny of Man Viewed in the Light of his Origins (1884), The Idea of God as Affected by Mod. Knowledge, and Through Nature to God. See W. H. Drummond, Ascent of Man; B. P. Bowne, Immanence fo God, Theism, Personalism. It was given wide hearing by Lyman Abbott, Evol. of Christianity, Theology of an Evolutionist, Christianity and the Social Problem; Washington Gladden, How Much is Left of the Old Doctrines? H. C. King, Reconstruction in Theol., Theol. and the Social Consciousness, gave it a Ritschlian emphasis; W. N. Clarke, Outline of Christ. Theol., grounded it in religious experience. M. J. Savage, The Passing and the Permanent in Rel., T. R. Slicer, The Great Affirmations of Rel., Unitarians.

الإيمان الحر

A. Harnack, What is Christianity ?; W. Herrmann, Communion of the Christian with God; A. Sabatier, Rels. of Authority and the Rel. of the Spirit. A. C. McGiffert, Christ. as Hist. and Faith; G. B. Foster, Christ. in its Modern Expression, The Finality of the Christ. Rel.; W. A. Brown, Beliefs that Matter, God at Work; Shailer Mathews, Faith of a Modernist; H. E. Fosdick, As I See Rel.; W. Lawrence, Fifty Years; K. Lake, Rel. of Yesterday and Tomorrow.

الاتجاه الكوني الإلهي

A. N. Whitehead, Religion in the Making, Process and Reality; A.S. Eddington, Science and the Unseen World; J. E. Boodin, Cosmic Evolution, God; W.P. Montague, Belief Unbound, Ways of Being; E.W. Barnes, Scientific Theory and Rel.

التجدد المعاصر

F. R. Tennant, Phil. Theology; W. Temple, Nature, Man, and God; J. Baillie, Interp. of Rel.; A. E. Taylor, Faith of a Moralist. E.S. Brightman, Personality and Rel., Phil. of Rel.; D.C. Macintosh, Theology as an Empirical Science, Religious Realism; W.M. Horton, Theism and the Mod. Mood, Theism and the Scientific Spirit, Realistic Theol.; J.S. Bixler, Rel. for Free Minds.

الاتجاه الجمالي

Schleiermacher, Speeches on Rel., Der christliche Glaube; Selbie, Schleiermacher; Cross, The Theol. of Schl. J.R. Seeley, Natural Religion. A. Comte, Positive Politics. E. Renan, Life of Jesus. Etudes d'Hist. Rel. G. Santayana, Reason in Religion, Poetry and Religion, Winds of Doctrine. B. Brownell, Earth is Enough.

الاتجاه الأخلاقي والاجتماعي

A. Garvie, The Ritschlian Theol.; G. B. Stevens, Christ. Doctrine of Salvation. The social gospel enunciated in W. H. Fremantle, The World as the Subject of Redemption (1885). W. Rauschenbusch, Christianity and the Social Crisis, Christianizing the Social Order, A Theol. for the Social Gospel. Harry F. Ward, The New Social Order, Our Economic Morality, Which Way Religion? R. Niebuhr, Does Civilization Need Religion ? E. B. Chaffee, The Prot. Churches and the Industrial Crisis; C. C. Morrison, Soc. Gospel and the Christ. Cultus; W.M. Horton, Realistic Theol.; J. Bennett, Social Salvation. See also Felix Adler, Ethical Phil. of Life, Reconst. of the Spiritual Ideal.

ما وراء « التجدد » : الاتجاهان الانساني والطبيعي

E. A. Burtt, Rel. in an Age of Science; H.E. Barnes, Twilight of Christianity; J. H. Leuba, God or Man? R. W. Sellars, Rel. Coming of

Age; M.C. Otto, Things and Ideals, The Human Enterprise; A.E. Haydon, Quest of the Ages; C.W. Reese, Humanist Religion. E.S. Ames, Religion; John Dewey, Quest for Certainty, Common Faith; H.N. Wieman, Rel. Experience and Scientific Method, (with W. M. Horton) Growth of Religion; H.A. Bosley, Quest for Rel. Certainty.

الأرثوذكسية الجديدة

Karl Barth, The Word of God and the Word of Man, The Doctrine of the Word of God, The Knowledge of God and the Service of God; studies by W. Pauck. P.H. Monsma, R. B. Hoyle. E. Brunner, Phil. of Rel., Man in Revolt, The Divine Imperative; N.F.S. Ferré, Swedish Contribs. to Mod. Theol.; A. Schweitzer, Decay and Restoration of Civilization, Christianity and the Religions of the World; N. Berdyaev, Fate of Man in the Modern World. Paul Tillich, Kairos, Das Dämonische, The Rel. Situation, The Kingdom of God and History, The Interp. of Hist. Reinhold Niebuhr, Moral Man and Immoral Society, Reflections on the End of an Era, An Interp. of the Christ. Ethic, Beyond Tragedy, Gifford Lectures. H.R. Niebuhr, etc., The Church against the World.

٢١ ردفعل الفلسفة للمذهبين الميكانيكي والطبيعي في العالم المتنامي

سبقت الاشارة الى ان فلسفة الحياة الاساسية التي قد يعتنقها انسان ، فتصبغ تفكيره وتهديه الى اكتشاف ما هو ذو قيمة رئيسية في الحياة ، قد اضحت ، منذ قرن من الزمن ، تعتبر مسألة فردية شخصية بالدرجة الاولى . ولم يعد بالامكان ان يقال ما كان يمكن قوله في القرون الوسطى ثم في عصر التنوير — من ان جميع الافراد المفكرين يشتركون في نظرة واحدة عن الكون ، وفي حكم واحد على مقومات الحياة الفاضلة . وواقع الامر اليوم ان كل مؤلفة فكرية كبيرة توصل اليها مفكرون بارزون ، بعد الآلام والجهد ، استنفذت جهود اجيال كاملة ، ليستطيع الانسان بواسطتها ان يكيف نفسه مع كامل محيطه ، لها اليوم أتباع كثيرون . والحقيقة ان العصر الحاضر هو الوريث الفلسفي للماضي بكامله . لكن شيئاً واحداً يظل ملكاً مشاعاً ونقطة ارتكاز يجب ان ينطلق منها كل تفكير حول هذه المشاكل النهائية في الحياة الانسانية . وهو ان كل فلسفة معاصرة اليوم يجب ان تعترف بشكل او بآخر بوجود الكتلة الكبيرة من المعرفة العلمية المتراكمة عن الانسان والكون الذي يجد نفسه فيه . ولا شك ان بين الناس من لا يقر بالعلم الا لمحاربته او للتعالي عنه ، بينما يمجده آخرون ويقدسونه . ولكن سواء أقبل العلم بحماس كلي ، او نحي الى مكان غير ذي اهمية ، او رفض وأنكر كل الانكار ، فان كل مفكر يأمل ان يجد الاتباع الكثيرين لانجيل

الخلاص الذي يتقدم به ، مضطر لأن يبتدىء من صورة العالم التي يمكن جمع عناصرها من النظرات الجزئية المتعددة لمختلف العلوم . ونقطة الابتداء التي ينطلق منها الناس هي المعرفة العلمية المشتركة ، ولا أمل في ان يتفقوا على هدف الايمان الاجتماعي الشامل الصادق ، الا اذا اتفقوا على طريقة علمية مشتركة في البحث .

ان فلسفة القرن التاسع عشر هي بالدرجة الاولى قصة ردود الفعل المختلفة لهذا العلم الجديد . الا ان من الممكن نشوء تكتلات جديدة لا سيما وان أوجه النظر الحديثة تشير نحو التكتل الاقتصادي . ولكن العلم الذي أدى بصورة قسرية في البـــدء الى اعادة النظر في انواع الايمـــان الرومانطيقي كان علماً ثورياً . وعند ابتداء القرن كانت جميع الاهتمامات والقيم الانسانية مرتبطة بنظرة عالمية ترتكز حول الانسان ، وقد نالت من هذه النظرة اهميتها الكونية . لكن تقدم العلم كان يهدم أسس هذه النظرة باستمرار وبشكل اكيد ، فيجعل الدعائم اللاهوتية القديمة للمثل الانسانية العليا عاجزة عن الثبات . وعلى ذلك بقيت المشكلة الدينية حتى نهايـــة القرن هي نقطة الابتداء لمعظم الفلسفة ، وبقيت المشكلة المميزة للعصر هي مشكلة الصراع القديم بين الايمان التقليدي والمعرفة الجديدة . كيف يستطيع الناس ان يدافعوا عن ايمانهم الديني ضد علم معاد ؟ او كيف يجدون ايماناً جديداً لا يحتاج لمثل هذا الدفاع ؟ وقد وقف في احد الصفين المدافعون عما في التقليد من آمال واشواق ، ووقف في الصف الآخر المنكـــرون المحاربون . وجرب معظم المفكرين اجراء تسوية . الا انه لا يمكن القول بأن النجاح التام حالف اياً من تلك . وبينما كان الامل هو النغمة الرئيسية في فلسفة القرن الثامن عشر ، فان القرن التاسع عشر عبر في فلسفته على الاقل اما عن الخيبة او عن التشاؤم ، أو حاول اثارة الصفير والضجيج ليحافظ من وراء ذلك على شجاعته ورباطة جأشه . لكنه كان من المبكر جداً ان يتحقق الناس انهم وهم يقومون بالمؤالفة بين القيم الانسانية الثمينة

في تراثهم وبين عالم العلم الجديد انما يواجهون في الحقيقة من جديد مهمة اعادة بناء تراثهم التقليدي .

لم يكن رد الفعل العاطفي للعالم العلمي ككل بالمشكلة الوحيدة التي دفعت الناس نحو الفلسفة . فالعلم ذاته كان يغير صفته بسرعة . فهو بتأثير عميق من نقده الرومانطيقيين كان يصبح أدق واغنى ومتبيناً للمرة الاولى طريقة تجريبية صادقة . فكيف كان على الناس ان يفهموا هذا النوع من العلـــم الجديد؟ وكيف كان لهم ان يفسروا متضمنات فكرة التطور والموقف البيولوجي ؟ وكيف بوسعهم ان يدركوا الآن اهمية الثورة في النظرية الفيزيائية ؟ وهنا نموذج من مشكلة فلسفية ستستمر ما دام العلم ينمو ويغير طرقه . وكان معظم فلاسفة التطور منهمكين يبحثون في مجرى التطور عن ايمان ديني جديد ، يحل محل الله وعنايته الإلهية بحيث انهم قصروا عن البحث الجدي في المتضمنات الحقيقية للتطور وعلم الحياة . فقد قبلوا فكرة التطور وتوسعوا فيها لانها بدت تساعدهم في مشكلتهم الاساسية وهي مشكلة التوصل الى تسوية دينية . لكن القرن التاسع عشر وضع ايضاً تحليلات فلسفية جديدة لطبيعة العلم ذاته ووظيفته وهي السلف المباشر لمذاهبنا الطبيعية المعاصرة . ومنها اخذنا اداة الفهم النقدي للعلم وبها تستعين فلسفاتنا التي تغلب عليها التقنية في معالجة المفاهيم الجديدة في نظريتي النسبية والقنطامية .

واذا كان فلاسفة القرن التاسع عشر قد انهمكوا الى هذا الحد محاولين اجراء المؤالفة بين معتقدات الناس الدينية والاخلاقية وبين عالم العلم التطوري الجديد فلماذا لم يهتموا الى نفس الحد بالمؤالفة الأصعب مع المجتمع الصناعي ؟ ولماذا لم تكن القضايا الاجتماعية لا الدينية هي ذات الاهمية المركزية كما تبدو لنا اليوم؟ واذا قارنا هذا القرن بالقرن الثامن عشر حين سيطرت الاهتمامات السياسية حتى على العلم ، وكان للفلسفات العقلية والتجريبية المميزة مثل تلك العلاقة المباشرة بالقضايا الاجتماعية ، فانه لمن المدهش

حقاً ان نرى ضآلة تأثير التغيرات الاقتصادية العميقة على الفكر الفلسفي . لقد كان للناس بالطبع فلسفات اجتماعية ، ولونت الاعتبارات الاجتماعية اعتناق اوجه النظر العامة . ولكن الناس اتجهوا على الاغلب صوب الفلسفات القديمة من اجل التوجيه العملي ، لا الى الاناجيل التطورية الجديدة . وقد وجدت حركة الاحرار فلسفتها الرسمية في المذهب النفعي وهو امتداد للمدرسة التجريبية في القرن الثامن عشر ، بينما وجد الاتجاه الجماعي في شكليه المحافظ والجماعي ان المثالية تلائمه خاصة بأحد اشكالها من العقلية الهيجلية .

ولكن النظرات الاجتماعية في ذلك العصر المرتضى لم تكن على وجه العموم ذات صلة مباشرة بالمشاكل الدينية الرئيسية . وكانت تعابيرها الفلسفية في افضل ما وصلت اليه رسائل غير صالحة من اجل معالجة مشاكل العصر الصناعي المعقدة . فقد كانت المذاهب الفلسفية الثلاثة الاكثر شيوعاً في ذلك العصر وهي مذاهب اوغست كونت وهربرت سبنسر وكارل ماركس ، تنادي ببرامج اجتماعية متباينة كل التباين ، فأوغست كونت بشر بالحكم الاستبدادي المستنير كما عرف في النظام القديم . وسبنسر قال بفردية رجل الاعمال . ونادى ماركس بالاشتراكية الصناعية . لكن الثلاثة اتفقوا على المشكلة اللاهبة بقبول العلم . ووقف كل منهم في فرنسا وانجلترا والمانيا كالشارح الكبير للجواب السلبي على المشكلة الدينية — او بالاحرى كالمحاول ايجاد ايمان ديني في العلم ذاته معتبرين التطور عناية جديدة تعمل لصالح الانسان .

ولم تحل المشاكل الاجتماعية التي اثارتها الصورة الصناعية محل المشاكل الدينية باعتبارها الحافز الرئيسي للفكر الفلسفي الا في العقود الاخيرة . ولا يدهش من هذا سوى اولئك الذين ينسون ان الفلسفة هي بالدرجة الاولى وسيلة للنقد ، وواسطة للهجوم على التقليد او الدفاع عنه او اعادة بنائه .

ولا يبتدىء اهتمامها بمشكلة ما الا عندما يكون الصراع الحاد حول هذه المشكلة قد نشب فعلاً . وقد بدا حتى الجيل الاخير ان المجتمع الصناعي يطلب فرصة للنمو والتوسع اكثر من النقد . وان اضطرابه المستمر في هذه الايام هو الذي جعل امر تنظيمه المشكلة الفكرية المركزية في الايام الاخيرة . وبما ان المشكلة الكونية الدينية ـ المقابلة لمشكلة الفهم الفلسفي لطبيعة الدين ووظيفته ـ لم تعد المشكلة الفلسفية المسيطرة ، وبما ان الفلاسفة يقبلون الموقف الطبيعي الى حد بعيد ، فقد اخذ التصنيع أخيراً يؤثر على الفلسفة تأثيراً جدياً . واخذ مركز الاهتمام ينتقل من مشاكل القرن التاسع عشر الكونية الى المشاكل الانسانية والاجتماعية في الحضارة الصناعية . ومن الواضح ان القضايا الاجتماعية لا الدينية هي التي ستكون في المستقبل اساس الانقسامات الفلسفية . وقد اتسعت المهمة من المؤالفة للعلم الى المؤالفة الاوسع مع جميع التغيرات في الثقافة والمؤسسات وهي التغيرات التي فرضت علينا من جراء ولائنا للتكنيك .

لكن هذا الانتقال لن يتسنى له ان يتحقق الا بعد ان يستقر السلام بين الناس وبين الصورة العلمية للعالم . وقد كان هذا بذاته عملاً جباراً . ويظل تحقيقه المأثرة الفلسفية البارزة في العصر .

تعميم صورة العالم الميكانيكي بالاستناد الى العلم

ماذا كانت تلك الصورة التي قال العلم انه يعطيها ؟ ان فكرة التطور ، وهي اكثر المفاهيم جدة وثورية في العلم ، جاءت لتبقى كرمز للايمان العلمي . الا انه لم يكن لها في الحقيقة اهمية في فرض ذلك الايمان توازي اهمية العمل الصبور في وضع التفسير الميكانيكي وتفصيله . ولم يحدث التفسير الميكانيكي نفس المقدار من الهزة لانه كان معروفاً في العالم منذ ايام ديكارت . وكان العلم يتقدم ويملأ التفاصيل في الصورة الديكارتية . وفي عقد ١٨٦٠ كانت النتائج التي توصل اليها العلم مدهشة بحيث انه لم

يعد بالامكان تجاهلها . فالعقائد الاساسية في الايمان العلمي اخذت تساعد الآن على تنظيم مقدار كبير من الحقائق التي لا يمكن انكارها . ولقد اخذت هذه الحقائق في القرن التاسع عشر شكل تعميمات جارفة : حفظ الطاقة ، قوانين التحريك الحرورية ، الانتقاء الطبيعي ، النظرية الميكانيكية في الحياة ، وفوق ذلك كله القول بوجود جبرية ميكانيكية قاطعة . والحقائق التي اكتشفتها المختبرات لم تكن بعد قد بلغت الكثرة التي يعجز الى جانبها اي تعميم عن ان يحيط بها كلها . ولم يكن الانهيار الذي منيت به النظرية الفيزيائية التقليدية قد وقع بعد . واما الفكرة القائلة بأن مثل هذه التعميمات ان هي الا مبادىء اساسية في البحث العلمي ، او وسائل لتوجيه اكثر منها قوانين للكون ، فلم يكن لها الا تأييد قليل بعد . والاطار النيوتوني لم يكن قد حطم بعد . واما اكثر الافتراضات المبنية على التأمل ، والتي أهملت او عدلت في أيامنا هذه فقد استخدمت لاكمال النظرة الكونية العلمية . وأخذ المؤمنون الذين احسوا بالصدمة يشعرون بأن عليهم التفاهم مع هذه العقائد والافتراضات واطارها الجديد .

وهذه النظرة الكونية العلمية التي عرفت في نهاية القرن كانت بالطبع ايماناً يمكننا ان نصفه بأنه ضرب من التشبث . فالصورة القاتمة سحرت آباءنا . فقد احبوا ان يصوروا العناصر الغريبة بصورة مظلمة غاية الظلام ، وكانوا يشعرون باللذة حين يقفون مرتعدين امامها . فقد اثارت الرعب لأنهم تخلوا قبل قليل عن العطف الدافىء المنبعث عن التقليد المسيحي وعن تفاؤل العقائد الرومانطيقية . واعتقد الكثيرون بها لأنها كانت مرعبة مريعة وفاخروا بشجاعتهم في مجابهة الحقائق . وهرب اكثر هؤلاء منها كما يهربون من كابوس واستخدموها كنقطة انطلاق للبحث عن ايمان على اي حال . الا ان القليل من ارادة الايمان كان يكفي للتأكيد بأنها لم تكن تشكل قصة الكون بكاملها ، بل من الواضح تماماً انها كانت عملاً توكيدياً فحسب وافصاحاً خيالياً عن اشد نزعات الانسان سوداوية . اما اليوم فقد تلاشى

ذلك « العالم الغريب » . والافتراضات التأملية لفيزياء القرن التاسع عشر التي بنيت عليها تداعت أمام افتراضات اكثر دهشة وان تكن اقل عداء لمصالح الانسان . وقد أبطلت مذاهبنا الطبيعية المستحدثة ذلك الانفصال بين الانسان والطبيعة .

لقد سبق ان قدمنا صورة عن العالم الميكانيكي المتطور الذي عرفه الجيل الاخير ، رسمها قلم اناطول فرانس البارع من اجل اظهار التباين الواضح مع عالم القرون الوسطى . وفيما يلي صورة أخرى خطتها يد ذلك المحافظ الربي اللورد بلفور . قال :

« لم يعد الانسان ، قدر ما بوسع العلم الطبيعي بذاته ان يعلمنا ، العلة الغائية للكون ووريث جميع العصور الذي هبط من السماء . فوجوده بالذات وجود عرضي . وقصته حقبة موجزة وانتقالية في حياة كوكب من احقر الكواكب . اما الاسباب التي انحدت بادىء ذي بدء فحولت مركباً عضوياً ميتاً الى حياة تحدد منها الانسان فلا يعرف العلم في الحقيقة عنها شيئاً حتى الآن . ويكفي القول بأنه قد نشأ على التدريج وبعد كفاح طويل من بدايات كالجوع والمرض والقتل المتقابل وهي كلها المرضعات التي نهل منها اسياد الخليقة المقبلين — نشأ جنس له من الضمير ما يكفي لأن يجعله يحس بأنه منحط ، وذكاء يكفي لأن يجعله يعرف انه تافه لا أهمية له . فاذا استعرضنا الماضي وجدنا ان تاريخه قد جبل بالدماء والدموع ، والاخطاء التي لا حيلة فيها ، والثورات المتوحشة ، والاستسلام الابله ، والآمال الفارغة . واذا حاولنا ان نستشف المستقبل علمنا انه بعد مقدار من الزمن ، طويل اذا قورن بالحياة الفردية ، ولكنه قصير بالحقيقة اذا قورن بتقسيمات الزمن الذي ندرسه في ابحاثنا ، فان قوى نظامنا ستتدهور ، ومجد الشمس سيخبو ، وتقف الارض قاتمة جامدة ، فلا تحتمل ذلك الجنس الذي ازعج وحدتها خلال لحظة عابرة . ولا بد للانسان من ان يوارى في الحفرة وتمحى كل

افكاره . والوعي القلق الذي قطع السكؤن السائد فوق الكون في هذه الزاوية المظلمة سيسكن . ولن تعرف المادة ذاتها بعد ذلك . اما « الصروح الشامخة التي لا تفنى » و « الاعمال الخالدة » ، والموت ذاته ، والحب الذي هو اقوى من الموت ، فستكون كأنها لم تكن قط . ولن يكون اي شيء في الوجود افضل او اسوأ بالرغم من الكفاح والعبقرية والاخلاص والآلام التي بذلها الانسان خلال اجيال لا حصر لها »[1] .

ولا يعتقد اللورد بلفور ان هذه هي القصة الاخيرة . اما برتراند رسل فيعتقد ذلك .

« اما أن يكون الانسان نتاج علل لم يكن لها اي علم بالغاية التي ستدركها ، وان يكون اصله ونموه وآماله ومخاوفه وحبه واعتقاداته نتيجة تركيبات عرضية بين الذرات ، وان لا تستطيع النار ولا البطولة ولا قوة الفكر والشعور ان تحفظ حياة فرد وراء القبر ، وان يقدر لجميع جهاد العصور وللاخلاص كله ، والوحي بأكمله ، ولاشراق نور العبقرية البشرية ، الفناء عند موت النظام الشمسي الواسع ، وان لا يكون مفر للهيكل الذي بنته مآثر الانسان من ان يدفن تحت انقاض كون سيتهدم — فتلك أمور ان لم نقل بأنها غير قابلة للجدل فانها تكاد تكون اكيدة بحيث ان أية فلسفة ترفضها لا تستطيع ان تثبت . ولن يمكن بعد اليوم بناء مسكن للنفس الا من ضمن هذه الحقائق فقط ، وعلى اساس متين من اليأس الذي لا يتراجع »[2] .

وليست هذه الصور على وجه التأكيد سوى تعبيرات عن امزجة لا عن حقائق علمية . وان جميع التنبؤات المظلمة التي تمت خلال بعض العقود الاخيرة ، والتي اكدت فناء الشمس النهائي مستنتجة ذلك من القانون الثاني في التحريك الحروري ، قد اصابتها رجة اليمة إثر اكتشاف الفعالية الاشعاعية ، والتفكير بأن الكون الذي وجد منذ الازل كان لا بد له ان يصل الى مثل هذه النهاية المفجعة لو كانت هي هدفه النهائي . ولكن

بقطع النظر عن التفكير بهذا الموت الكوني النهائي ، فان الصورة التي يقدمها العلم عن الانسان وقدره هي مختلفة تماماً عن آماله السابقة المبكرة بحيث انها تدعوه لأن يقف ويفكر . اتجه للفلكي وسيجيب :

« قد يكون الكون ذاته وحدة صغيرة أخرى بين عدد من العوالم الاخرى . واذا توقفنا عند هذه النقطة عن التفكير ، فما ذلك لعدم وجود مجال ابعد للتفكير . ولكن لاننا تجاوزنا كثيراً بالفعل آخر خيط من البينة المحسوسة التي تستطيع اجهزتنا ان تمدنا بها . ويخيم ظلام كامل مطلق في « الما وراء » ... واذا لم نتأكد من اي شيء آخر فانا متأكدون على الأقل من اننا كلما قطعنا مسافة ابعد ، بدا الانسان مطموساً وعديم الاهمية . وتبرز ايضاً ثلاث نقاط : اولاً يظل اتساق « القانون » الطبيعي مطلقاً في هذه المناطق اللامتناهية في الكبر قدر اتساقه في عالمنا الخاص ذي الابعاد الانسانية . ثانياً لا نستطيع ان نلمس اي اثر لهدف في اي جزء من اجزاء الكون الواسع الذي كشفته اكبر مراصدنا . ثالثاً هذه الكرة الجديدة الكبيرة من التجربة لا تعطي اصغر اثر لدليل على وجود أية قوة روحية . ولسنا نجد شيئاً سوى ابعاد لا يمكن تخيلها من الزمان والمكان ، تتحرك فيها اجسام وفقاً لقوانين ثابتة باتجاه اهداف تقررها الصدفة وليس لها أية علاقة مهما صغرت بحاجات الانسان ومنفعته »[٣] .

ولنذهب الآن الى عالم النفس او عالم الحياة فيجيب ان الانسان هو عضوية فيزيائية كيماوية معقدة ، تحدر من مادة طينية او لزجة . وجميع ما عنده من آماله واشواقه ، وحبه ومخاوفه ، وجميع تضحياته ومعرفته ، هي نتيجة قوانين خاصة تسير بموجبها التفاعلات الكيماوية التي تؤدي بالنتيجة الى سلوكه . ولنتجه الى الفيزيائي وهو الذي يبحث عن هذه الوحدات الاساسية التي يتألف منها الانسان وكونه بكاملها فيجيب :

« ان الغوص على اسرار تركيب الذرة فتح امامنا عالماً جديداً واسعاً

من الظواهر ، لم يكن احد فيما مضى ليشك حتى في وجوده ، وهو يختلف اختلافاً كبيراً عن جميع انواع الظواهر التي عرفناها من قبل . ومع ذلك نجد في هذا المحيط الجديد من المعرفة ان بديهيات المذهب المادي لا يمكن دحضها اليوم كما لم يكن ممكناً دحضها من قبـــل . فالالكترونات ونواة الذرات المحملة بشحنة كهربائية موجبة لها قوانينها التي لا تتغير ، وهي تعطي امثلة جديدة على العلاقة الثابتة الضرورية بين العلة والنتيجة . بل لا نرى حين نقترب من أسس الوجود بالذات مـــا يشير الى غاية في اساس الكون كما لا نجد مثل هذه الاشارات في اي مكان آخر . هنالك انسجام ونظام دون ريب . وهذا ينشأ عن كلية القانون الطبيعي . وهما نفس الانسجام والنظام اللذان يسودان في الكتل المادية الكبرى في الكون . حتى اذا كان الكون يحث الخطى نحو مصير محتوم من الفناء النهائي فليس ما يشير الى وجود غاية هنالك . ان الساعة تحث الخطى ايضاً — ولكن لا عن قصد سابق — ولا بسبب ما نفهمه نحن من الغاية . وأخيراً ليس في هذا الحقل الجديد من الاكتشاف مكان لأية قوة روحية مهما كان نوعها . ونحن نعرف ما هو اساس المادة بالتفصيل ، فهو ليس بالروح بل القوة وهي عامل ذو صفة موضوعية تماماً ومكمنها قائم على الصعيد المادي لا الصعيد الروحي ... وعلاوة على ذلك فان شيئاً واحداً هو الاكيد ، مهما يكن الشيء الذي يمكن ان تنحل المادة اليه في النتيجة ، فمن الاكيد انها لا تنحل الى روح . ولم يقل بمثل هذه الامكانية حتى ابعد المغرقين في التأمل في العلم »[٤] .

وعلى ذلك اذا اتبع الفيلسوف المعاصر مبادىء البحث العلمي ومناهجه فانه اذا ما وضع الانسان جانباً ، لن يتوصل الى اي شيء في الوجود يبدو منه اي اهتمام قلبي بمصالح الانسان واشواقه . وليس في ما تكتشفه مراصدنا ومجاهرنا ، مهما بعد نطاقها ، اي أثر لأي شيء يشبه الانسان او أي صديق وراء الحوادث ، او أي اله يرعى ، او أي مبدأ يضمن للانسان النجـــاح في كفاحه وسعيه . وبقدر ما تستطيع عين العلم ان تبصر ، فان الانسان

وحيد ، وحيد اطلاقاً في كون ليس ظهوره فيه بالذات سوى نوع من عارض كوني . واذا كانت هذه هي الحقيقة بالذات فكيف احس الانسان نفسه منذ ان كان حتى اليوم ، وبأشكال مختلفة ، انه في هذا الكون يعيش في بيته وموطنه ، وانه الطفل الذي ترعاه قوى الطبيعة بعينها الساهرة ، وابن الله الذي يشمله الأب بمحبته ورعايته ؟ وللعالم حتى على هذا السؤال جواب محطم ، فاتجه الآن الى العالم في علم نشأة الانسان تجده يجيب :

« انه من الاهمية بمكان ان نتحقق في هذه القضية ان ما يسمى اعتقاد ليس بالحقيقة حكماً فكرياً قدر ما هو شوق ونزوع في الطبيعة بكاملها . وقد اخذ العلماء في السنين الاخيرة فقط يتأكدون من السيطرة الهائلة لتلك القوى في الانسان الذي يكون بحالته الطبيعية غير واع لها . وليس بوسعنا ان نفلت بسهولة من قبضة هذه القوى العمياء الكامنة في الخفاء . والحقيقة انني عندما اجد المذهب الفلسفي تلو المذهب الفلسفي يقع في هذا الاعتقاد الموهوم بوجود صديق وراء الحوادث ، وعندما اجد انني انا نفسي لا استطيع ان احجم عن مثل هذا الاعتقاد الا لفترة معينة وبعد جهد ، يبدو لي اننا ربما نكون هنا ايضاً واقعين تحت سلطة غريزة لا يمكن استئصالها . نحن حيوانات جماعية ، وكذلك كان اجدادنا لأجيال لا يمكن حصرها . وليس بوسعنا الا ان ننظر الى العالم كما تفعل الحيوانات الجماعية . فنحن نراه بمنظار الانسانية والمشاركة . ولقد اظهر لنا الباحثون في الحيوانات التي يجري تأليفها كيف ان عادات مخلوق جماعي ، اذا فصل عن باقي قطيعه ، تتخذ في ألوف من التفاصيل اشكالاً معتمدة على القطيع الذي لم يعد له اي وجود — القطيع الذي يحاول الكلب ان يشتم طريق العودة اليه وهو يسير ، القطيع الذي ينبح طالباً النجدة منه كلما هدده خطر مداهم . انه هذا الجوع الابدي الكامن في الحيوان الجماعي للقطيع من اصدقائه الذين لم يعد لهم وجود ، لمن الامور الغريبة المؤثرة . وقد يجوز ، بل من الممكن جداً ان يكون تلهفنا نحن الى ذلك الصديق وراء الحوادث ، وشوقنا اليه واعتقادنا الغريزي

الذي لا يكاد يمكن استئصاله به ، راجعة في الاصل الى تلهف حيوان جماعي شاعر بالوحدة في نفسه ، ساع لأن يجد قطيعه او قائد قطيعه في الفضاء اللامتناهي وراء النجوم ، طالما انها ، بدون ريب ، لا تستند الى العقل او الملاحظة »[٥] .

لقد ذهب الصديق وها هو الانسان وحده في كون بارد غريب .

« ذاك سبب الألم : وهو انه بالرغم مما نراه ، وسط اعاصير الكون الهائلة ، من شواطىء مرصعة ، ومن ضفاف انهار أخاذة ، يخيم الغيم فوقها متباطىء في سيره قبل ان يتلاشى . كما يتباطأ العالم الذي نعيش فيه لنبتهج فيه ونفرح ، فعندما تختفي هذه الأشياء الفانية ، لن يبقى شيء على الاطلاق ، يمثل تلك الميزات الخاصة ، تلك العناصر القيمة التي احاطتها هالة القدسية والتبجيل . بل ستموت وتمحى . وستمحى تماماً من حيز الوجود ودائرتـه بالذات ، دون صدى ، ودون ذكرى ، ودون أي تأثير على أي شيء سيأتي بعد ، ويعنى بمثل هذه المثل العليا . وهذا الخراب النهائي المحتم ، وهـذه المأساة هي من كنه المادية العلمية كما نفهمها اليوم . فالقوى الدنيا لا العليا هي القوى الابدية . وهي القوى التي ستعيش حتى النهاية ضمن دورة التطور الوحيدة التي نراها على وجه التأكيد »[٦] .

وبالطبع لا يستطيع عالم ان يزعم انه اثبت ان هذه هي القصة بكاملها ، او ان من غير الجائز ان يكون البناء الضخم الذي شيده الانسان لروحه ، بأسسه القائمة على الله ، وجدرانه من العناية الالهية المحبة ، وقممه العالية من الخلود الانساني – قائماً في مكان لا تستطيع اجهزته ان تصل اليـه . وقد توجد في الجهة الثانية من القمر المدينة السماوية حقاً ، بأبوابها المذهبة وجدرانها المرصعة باللآلىء وقبابها الرخامية . وقد يكون القديسون هنالك مجتمعين في المجد يرتلون اناشيدهم التي لا تنتهي للأب الابدي الجالس على عرشه . الا انه فيما يختص بالعالم ، ليس هنالك من دليل واحد على

ان في الأمر كله شيئاً سوى كونه اضغاث احلام ، وقصوراً زاهية مرسومة في السحاب . وقد اصبح يعلم بأن لدى الانسان ملكة لصنع الاساطير ، فقوي عنده الشك بأن يكون الامر كله من صنع هذه الملكة . فاذا استمر الانسان اليوم ، على ما كان عند آبائـه من معتقد ، فانه لا يستطيع ان يبرر ذلك الا بالايمان ، وبالايمان وحده . والى جانب بناء المعرفة العلمية القوي ، يبدو مثل هذا الايمان ، بل لا يمكن الا ان يبدو ، قصبة رقيقة لا تستطيع ان تحتمل هذا الثقل الهائل من الآمال . وكلما زادت معرفة الانسان بنفسه وبكونه اتجه الى التقليل من الثقة بهذا الايمان الذي لا يدعمه شيء . واذا كان عنده الايمان ، فهو ايمان على أي حال ، ايمان بوسعه ان يزحزح الجبال ، ايمان اقوى من المعرفة ، واقوى من العقل واقوى من الحياة ذاتها .

وقد بدا هذا الأمر واضحاً للناس في منتصف القرن الماضي حتى انهم كانوا مقتنعين انه لا بد من اعتباره الحقيقة الاساسية التي لا يمكن حلهـا الى ما هو ابسط منها . فعلى مثل هذا الاساس الثابت دون غيره يستطيعون ان يبنوا مسكناً للروح الانسانية ، ولا أمل لهم في تحقيق ما قدر لهم تحقيقه من الحياة الصالحة ، الا في عالم رسمت حدوده على هذا الشكل . اما اولئك الذين لم يكونوا على استعداد لأن يركنوا الى الاعتقادات التقليدية ، اولئك الذين احسوا ان واجب العقل الانساني والذكاء الانساني ان يعملا من اجل قدرهما وخلاصهما ، فقد جابهوا المشكلة الكبرى وتساءلوا عمّ يستطيع الانسان ان يفعل ازاءها ؟ وما هي الامكانيات في مثل هذا العالم ؟ ويمكننا ان نميز ثلاثة نماذج عامة من الاجوبة ، وهي تشكل فيما بينها مجموع الفلسفات الحديثة . اذ عندما احس الناس بالهزة الباردة من جراء هذا التأكيد كان رد الفعل الاول خيبة ويأساً . فهم لمّا كانوا يذكرون آمالهم الماضية ، كانوا يكثرون البكاء على احلامهم الضائعة او يلتجئون الى البرج العاجي للفن حيث تتمكن النفس ولو لفترة على الاقل ، من ان تعيش وسط الجمال . او كانوا يقولون بأن هذه الصورة غير وافية ولا صحة الا لبعض اجزائها ،

او انها لا تنطبق على الحقيقة ، فانسحبوا يفتشون عن الكمال في موضع آخر ، ووجدوا في انواع من تركيب المثالية الفلسفية عزاء عن فراغ عالم العلم . اما من كانت نفوسهم اقوى ممن عجزوا عن تصور الانسان وحيداً في قفار الكون العاصفة الموحشة ، فانهم اتجهوا بشوق يدعو الى الرثاء الى المجرى والهدف الكبير الذي بدا ان العلم يتركه وحده في العالم . فأخذ التطور بالنسبة اليهم مكان العناية الالهية . ولما فكروا ان الانسان هو على أي حال نتاج القوى الكونية ، فقد سعوا ليجدوا في عبادة التطور وتأليهه ، وفي القبول الشديد بأهداف الطبيعة والفرح بها ، مثلاً أعلى جديراً بالحياة الانسانية . وضمانة على ان في مقدرة الانسان اذا تبنى اهداف القوة الكونية ، ان يظفر ايضاً مع مجرى الطبيعة . وقامت فئة ثالثة مكونة من الجيل الذي لم يعد يقدس آمال الماضي الغالية — ولم يكن ، بالتالي ، قد ذاق معنى الخيبة قط ، فنظر حوله الى العالم الذي صوره العلم ، فلم يره عالماً غريباً ، ولم ير فيه انسياقاً كبيراً يجب تمجيده لأنه يحقق المثل العليا التي يتمسك بها الانسان ، بل اعتبره المشهد الطبيعي للحياة الانسانية والكفاح الانساني ، ومسكناً يتمكن الانسان فيه من تحقيق اهدافه الانسانية وان يخضع المواد التي أعطيت له وفقاً لارادته . وان مختلف ردود الافعال للعالم الغريب — وهي التشاؤم التام ، والتحدي البروميثي Promethean للطبيعة ، والانسحاب الى ايمان مثالي وراء عالم العلم وفوقه ، وصفوف الايمان التطوري بالمجرى الكوني ، والتقدم والتطور الخلاق ومذهب الذرائع واعادة تقدير القيم ، والاتجاه الطبيعي على اساس من فلسفة بيكون او فلسفات الاغريق ، ان هذه جميعاً هي أهم المذاهب الفلسفية في العالم الحديث ، بالاضافة الى مذاهب قديمة كالتومائية ، استمرت في وجودها دون كبير تأثير بوجهة النظر العلمية . اما جماهير الجنس البشري التي لم تنل الراحة ، ولم ترد ان تتبع أية نظرة الى نتائجها المنطقية ، فقد تبنت في كثير أو قليل من النجاح ، اقساماً من بعض هذه المذاهب او من جميعها ، جامعة بينها وبين اي من

الاعتقادات التقليدية التي امكن التمسك بها. لكن كل انسان يعيش في العالم الحديث، مهما كانت اعتقاداته الفكرية، قد تأثر بفكرة اساسية واحدة: وهي انه أياً كان قدر الانسان الاخير، فلا بد له ان يعيش حياته على هذه الارض، وخلاصه يتم من خلال عمله عليها، وبالمواد التي تضعها تحت تصرفه. ان جميع المذاهب الفلسفية الحديثة هي دنيوية لا أخروية، تؤكد هذا العالم لا العالم الآخر، وهي انسانية في تشديدها، واجتماعية في مثلها العليا.

الخيبة – التشاؤم في وجه العالم الغريب

وتولد مواقف كثيرة من الخيبة الاولى من عالم العلم الميكانيكي ومن الاعتقاد بأنه لا مكان في الكون لمصالح الانسان الصحيحة ومثله العليا. فقد انتشرت في بادىء الأمر موجة من التشاؤم غمرت اصحاب النفوس الرقيقة. ووقف أناس مثل ماثيو أرنولد M. Arnold على شاطىء بحر الايمان الذي:

كان يوماً زاخراً ومحيطاً بشاطىء الارض
كالعقد المشدودة في حبل زاه،
لكنني لا اسمع الآن سوى
زمجرته الكئيبة، المتباعدة منذ وقت طويل،
المنسحبة امـــام انفاس
الليل، هابطة الى الحافة القاتمة،
والى قفار العالم العارية[7].

ومثل تنسون Tennyson، الذي ذرع هضاب دوفر في صراع عقلي أليم حول مشكلة الحياة الأخرى، وأخذ يصرخ قائلاً «ان لم يكن هنالك من خلود فسأرمي بنفسي الى البحر». والتأرجح الطويل الذي عاناه هذا الشاعر العظيم، ذلك التأرجح الذي يضايق القارىء الحديث – كان يعبر عن كنه الكفاح الذي اختبره الكثيرون حين اخذت الاعتقادات

التقليدية تتداعى .

أية عذوبة أن يكون لنا ايمان مشترك

وان نهزأ معاً من الموت

انها لسعادة مثلثة ان نعود

كالطفل المطمئن في خفته .

ايتها الحياة التعبة . ايهـــا الموت التعب

ايها العقل والقلب اللذان غمرهما الحزن

ايتها الحالة المتأرجحة اللعينة ![٨]

وقد اجتاز العالم مع تنسون في قصيدة « الذكرى » In Memoriam مرحلة طويلة من المرارة والألم ،

ما زلنا نثق ان الخير بشكل ما

سيكون الهدف النهائي للشر .

ولآلام الطبيعة ، وخطايا الارادة

ومساوىء الشك ، وبقع الدماء ...

تبصر . اننا لا نعرف شيئاً .

ولا يسعني الا ان أثق بأن الخير سيأتي ،

اخيراً — ومن بعيد — اخيراً وللجميع .

وكل شتاء سيتحول الى ربيع

هذا هو حلمي ولكن ما انا ؟

طفل يبكي في الليل

طفل يبكي من اجل النور .

ولا لغة له غير البكاء .

فهل الله والطبيعة يتصارعان اذن ؟

بحيث ان الطبيعة تسبب مثل هذه الاحلام الشريرة .

وهي تبدو كبيرة العناية بالنوع

قليلة العناية بحياة الفرد ...

اني اترنح حيث كنت امشي بثبات

واذا وقعت مع حملي من الهموم ،

على درج معبد العالم الكبير

الذي يؤدي من خلال الظلام الى الله ،

فانني امد يدي ايمانٍ ضعيفتين واتحسس ،

فوق الغبار والعصف ،

لمن احس انه سيد الجميع

واثق وثوقاً ضعيفاً بالأمل الاوسع[٩].

وبدا التطور للناس في اول الأمر يأساً مملا :

لسنا مجرد لدائن طينية صيغت بمهارة .

وهب اثبت العلم اننا كذلك ، ولكن

ما اهمية العلم للناس ،

بل على الاقل لي ؟ انا لست باقياً

وليقم ذلك الانسان الذي يفوقني في الحكمة والذي سيوجد

بعد اليوم ، منذ طفولته ، بتكوين

افعاله على مثال القرد العظيم ،

اما انا فقد ولدت لغير هذا [١٠].

ويلخص كلاو Clough خيبة القرن التاسع عشر هذه :

ان نصرف في الآلام عدداً لا حصر له من السنين

مرة بعد مرة ثم ايضاً بعد مرة .

جاهدين لأن نحل في العقل والقلب

مشكلة وجودنا هنا ،

وان نجمع الحقائق من بعيد ومن قريب

للعقل من اجل توضيحها

واذا ما عرفنا المزيد ، فاننا نبدو

حتى النفس الأخير خائفين ،

من استخلاص نتيجة لم يتم نضجها ،

هل هذا هو الموضوع والغاية والقانون

والغاية من وجودنا هنا ؟ [١١]

كان اليأس الرواقي وحده هو الذي حفز مثل هذه العقول على ان تستمر في كفاحها :

انه لما يقوي نفسي ان تعرف

بالرغم من فنائي ، بأن تلك هي الحقيقة .

لا تقل ان الكفاح لا ينفع

وان الجهد والجراح لا يجديان ،

وان العدو لا يتغافى ولا يسقط في يده ،
وان الاشياء ستظل كما كانت دائماً .
فاذا كانت الآمال خادعة فقد تكون المخاوف كاذبة ،
وقد يكون مختبئاً في الدخان البعيد ،
رفاق لك حتى في هذه اللحظة يطاردون مجنحات الشر ،
ولولا سوء ما فعلت ، ربما كانوا المنتصرين[١٢].

ولربما كان في كتاب طومسون Thomson « مدينة الليل المرعب » City of Dreadful Night اعمق تعبير عن هذا التشاؤم في وجه العالم الغريب ،

لم اعط الفرصة من قبل ابداً
فالماضي بالنسبة الي فارغ وابكم ،
وفرصتي هذه لن تتكرر ابداً ابداً ،
واللانهاية المقبلة بالنسبة الي فراغ في فراغ .
وهذه الفرصة الوحيدة قضي عليها منذ ولادتي
سخرية ووهم : انفاسي
في الحياة الانسانية النبيلة على هذه الارض
تعذبني حتى اتشوق للموت الذي لا معنى له [١٣] .

ونجد التعبير الفلسفي عن هذا التشاؤم امام انعدام الغاية في الطبيعة ، وعبث كل جهد انساني عند شوبنهاور . فجوهر الطبيعة والحياة في نظره هو تلك الحركة القلقة ، العمياء البكماء ، تلك القوة اللاعقلية التي من تحسساتها نتج العالم وكل ما يعيش فيه . وهذه القوة الكونية — وهي عديمة المعنى لحد أنها لا تستحق اسم « الفعل » — دعاها شوبنهاور « الارادة »

ووجد في ذات طبيعتها الهزيمة الضرورية المحتمة لكل سعي انساني من اجل السعادة . قال :

«كل ارادة تنشأ عن حاجة ، اي عن نقص ، اي عن الم . ويضع التحقيق حداً لهذا . ولكن هناك عشر رغائب على الاقل لم تتحقق مقابل كل رغبة واحدة تحققت . وعلاوة على ذلك فالشوق يدوم طويلاً والمطالب لا نهاية لها ، بينما اشباعها قصير ومتناه . لكن الاشباع المتناهي ذاتــه هو ظاهري فحسب . فاذا تحققت رغبة فانها تفسح مجالاً لرغبة أخرى . والواحدة خطأ معترف به بينما الثانية خطأ لم يدرك بعد . ان السرور الدائم الذي لا يزول لا يستطيع اي امر تنزع نحوه الارادة ان يعطيه . بل هو كالحسنة التي تعطى للفقير فتبقي على حياته اليوم ولكن تزيد في عذابه غداً... وعلى ذلك فما دامت عقولنا مملوءة الارادة ، وما دمنا فريسة لضغط الرغائب بما فيها من آمال ومخاوف لا تنتهي ، وما دمنا مجرد تبع للارادة فلن نجد السعادة او السلام الدائمين . وسواء لحقنا او هربنا ، وسواء خشينا الرجس او سعينا للاستمتاع ، فالامر واحد في جوهره : العناية بالمطالب الدائمة للارادة مهما كان الشكل الذي تملأ العقل به وتحركه . ولكن لا يمكن ان تقوم حياة مزدهرة دون سلام . وهكذا ... فكيان الطبيعة الداخلي هو كفاح لا راحة فيه ولا توقف ، كفاح وارادة يمكن تشبيههما بظمأ لا يروى قط . ولكن لما كانت الحاجة والنقص وبالتالي الألم ، اساس كل ارادة فان طبيعة الحيوان الاعجم والانسان هي في الاصل وفي ماهيتها بالذات خاضعة للألم . ومن جهة ثانية فانها ان حرمت من الرغبات بواسطة الاشباع السهل فان مثل هذا الفراغ والضجر يملأ القلب بحيث يصبح الوجود عبئاً ثقيلاً لا يمكن تحمله . وهكذا فالحياة تتراوح كرقاص الساعة من الالم الى الضجر ومن الضجر الى الألم ... والحياة بحر مليء بالصخور والدوامات التي يتجنبها الانسان بأعظم الحذر والاهتمام ، بالرغم من معرفته انه حتى لو نجح باجتيازها بالاستعانة بجميع جهوده وكامل مهارته ، فانه يقترب اكثر فأكثر عند

كل زاوية من تحطيم السفينة الكامل المحتم الاكبر ، من الموت . وهكذا فبين الرغبة وبين تحقيقها تنقضي الحياة الانسانية بكاملها . فطبيعة الرغبة الألم . وادراكها الشبع . والغاية هي وهم والامتلاك يقضي على السحر . وتعرض الرغبة او الحاجة ذاتها بشكل جديد ، وعندما لا تفعل ذلك يعقبها الحزن والفراغ والضجر ، والصراع ضد اي من هذه هو مؤلم قدر ايلامه ضد الحاجة . كل كائن حي ومجرى حياته انما هو حلم آخر صغير للروح اللامتناهية في الطبيعة : ارادة الحياة المتشبثة . وهو مجرد شكل عابر ترسمه الطبيعة دون اي انتباه في صفحاتها اللامتناهية ، وتتيح له البقاء لـــوقت قصير يزول بعدها في العدم ، ثم تقضي عليه لتفسح مجالاً لآخرين »[١٤].

ويستطيع الانسان ان يجد في الفن والعلم وفي اخلاصه لغيره من المعذبين في الارض تعزية موقتة من نسيان الذات . لكن هذه الواحات لا تستحق في افضل اشكالها الألم المبذول من اجل الوصول اليها .

« لو نحن شبهنا الحياة بطريق لا بد لنا من اجتيازه دون توقف ـــ طريق تتقد النيران على جوانبه مع بضعة مواضع باردة هنا وهناك ، عند ذلك فان من غلب على امره بالاوهام يجد تعزية في المواضع الباردة التي يقف عليها الآن او التي يراها قريبة منه ، ويأخذ في اجتياز الشوط . اما الذي يرى الوهم ويعرف الكل على حقيقته ، فهو غير قادر ابداً على مثل هذه التعزية . فهو يبصر نفسه في جميع الامكنة في وقت واحد وينسحب »[١٥].

والدواء الوحيد هو التقشف واخضاع الجسد والروح في سبيل تهدئة كفاح الارادة الذي لا يتوقف .

« فلو نحن حولنا انظارنا من حالتنا المعوزة المرتبكة ، الى اولئك الذين تغلبوا على العالم ، فاننا نرى عند ذلك عوضاً عن الكفاح والجهد اللذين لا فائدة منهما ، وعوضاً عن الامل الذي لا يشبع قط ولا يموت قط ، الذي يشكل حياة الانسان الراغب المريد ، نرى ذلك السلام الذي هو ابعد من

الفهم ، وذلك الهدوء الروحي الكامل ، وتلك الراحة العميقة ، وتلك الثقة التي لا تلين ، وتلك الرزانة ، وهي الأمور التي يشكل مجرد انعكاسها في الهيأة البشرية —كما مثلها— رافائيل او كوريجيو Correggio — انجيلا كاملاً ثابتاً . اذ تبقى هنا المعرفة وحدها اما الارادة فتمحى ... وما يبقى بعد ابطال الارادة هو لا شيء على التأكيد بالنسبة لاولئك الذين تملأ نفوسهم الرغائب . اما بالنسبة لاولئك الذين انكرت الارادة فيهم ذاتها ، فان هذا العالم الذي يبدو حقيقياً ، بجميع شموسه ومجراته هو لا شيء »[١٦].

ان مثل هذا التشاؤم الكوني مألوف لدى القراء الانجليز في صفحات توماس هاردي T. Hardy :

ما شأن الارادة الكامنة واهدافها ؟
انها تعمل دون وعي كما تعمل الآن ،
الاعيب ابدية تتم في مناسبات
والتي نسجت نماذجها من اشكال جميلة متكررة
تبدو في ذاتها الهدف الشارد الاوحد لتلك الارادة
لا نتيجتها .
أتبقى هكذا ؟ اتبقى هكذا ؟
دائمة اللاوعي !
حس آلي
لا يتساءل لماذا والى اين
فليكن المحتم كما كان في القديم
ومع انه على هذا الشكل فلا نجرؤ ان نقول ذلك .

ايه ايها الحلول الذي لا فكر له

حين تخرج جميع الاشياء الى حيز الوجود

فأنت تبني بيتك في المكان – ولماذا ؟

ايها المجرد عن الحب والبغض – والذي لا يقيم وزناً

للعين المتسامحة الرقيقة

ما هو النغم الذي يرقص عليه هذا الكون الفسيح

اما انا فلا استطيع الجواب . لكنني اعرف

انه جميل بعواطفنا الرؤوفة ان تغني على هذا الشكل

مديح الاحلام والشيء القاتم المظلم

الذي يدير دفة هذه الرواية البطيئة .

وكما تساءل يوناني مرة فسأتساءل انا ايضاً .

من يدري اذا كان المشهد كله صحيحاً

او وهم من الآلهة (ارادة

الدعابة) التي ارادت تحقيق بعض الفوضى ؟

ويرن السؤال اولا كما رن أخيراً

عن سعي الارادة الطويل :

لم المحرك الاول

ولم الكلي القدرة

ابداً يستحث خطانا ويقيس دائماً رنة الاشياء العديمة النغم [١٧].

البحث عن العزاء في الفن والجمال

كان البرج العاجي للفن هو وحده ملجأ وعزاء للكثيرين الذين بدا لهم

ان العلم يثبت التفاهة الذاتية في الوجود وعدم جدوى كل كفاح . وفي تميز الجمال وسط المسرحية العارضة فقط ـ يستطيع الانسان ان يجد ما يجعل لوجوده قيمة ويرتفع به فوق العجماوات ، ما دامت الاعمال تعلو عن قوتنا وما دام علينا أن نعمل بما تأمرنا به القوانين الابدية في الطبيعة . فقد بدا للكثير من النفوس اليائسة خلال الاجيال القليلة الماضية ان آمال الانسان لا تستطيع ان ترتكز الا على عالم الجمال المثالي . وقيل بأن تقديس الجمال هو الطريق الطبيعية للحياة في هذا العالم الغريب . قال وولتر باتر Walter Pater في دستور عقيدته الجديد :

« في حياتنا صفة واحدة من صفات اللهيب على الاقل ، وهي انهـا تتكون من اتفاق يتجدد دقيقة بعد أخرى ، لقوى لا بد لها ان تتفرق آجلا او عاجلا كل في طريقها ... كل لحظة ينمو شكل جديد كامل الوجه او اليد . وبعض الانغام على الهضاب او البحر هي افضل من الاخرى . ان بعض امزجة الهوى او التبصر او التهيج الفكري تظهر حقيقية بشكل لا يقاوم وذات جاذبية بالنسبة الينا ـ ولكن لتلك اللحظة فقط . ليست ثمار التجربة هي الغاية ، ولكن الغاية هي التجربة ذاتها . ان عدداً محصوراً من النبضات يعطى لنا من حياة متنوعة دراما بحد ذاتها . فكيف نستطيع ان نرى كل ما في هذه النبضات وهو لايرى إلا بأدق الحواس؟ وكيف نستطيع ان نمر بسرعة فائقة من نقطة الى نقطة ثانية وان نكون حاضرين دائماً في النقطة المركزية حيث يتحد اكبر عدد من القوى الحيوية في قوتها الخالصة؟ ان نحترق دائماً مع هذا اللهيب القاسي الشبيه بالجواهر ، وان نحتفظ بهذه النشوة ذلك هو النجاح في الحياة ... فان لم نميز كل لحظة المواقف المؤثرة فيمن حولنا ، وان لم نلمح من خلال مواهبهم اللامعة ، التبعثر المفجع في جهودهم ، وهم يغذون السير ، فاننا نكون في هذا النهار القصير من الجليد والشمس كمن نام قبل المساء . وبهذا الحس بروعة تجربتنا وبقصرها المرعب ، فاننا اذ نجمع كل كياننا في جهد واحد يائس لأن نرى ونلمس لا نكاد نجـد

الوقت لوضع النظريات عن الاشياء التي نراها ونلمسها ... نحن جميعاً محكوم علينا كما يقول فكتور هيجو : نحن كلنا محكومون بالموت ولكن مع نوع من تأجيل الحكم الى اجل غير مسمى : فلنا فترة راحة لن يرانا بعدها المكان الذي نعيش فيه . بعضنا يصرف هذه الفترة تائهاً ، وبعضنا يقضيها بالاهواء العالية ، اما احكم الجميع – عل الاقل بين « اطفال هذا العالم » فيقضونها بالفن والغناء . لأن حظنا الوحيد هو في توسيع تلك الفترة ، وفي زيادة النبضات الى اقصى حد ممكن ، في الوقت المعطى لنا . وقد تعطينا المشاعر الكبيرة ، ونشوة الحب وحزنه ، ومختلف اشكال الفعالية المتحمسة ، المتجردة عن المصلحة ، والتي تأتي بصورة طبيعية للكثيرين منا – قد تعطينا هذه حساً متسارعاً بالحياة . ولكن كن متأكداً انها المشاعر وحدها هي التي تعطيك هذه الثمرة من الوعي المتسارع المتنوع . وان الهوى الشعري ، ورغبة الجمال ، ومحبة الفن من اجل ذاته ، فيها اكبر قسط من هذه الحكمة . لأن الفن يأتي اليك واعداً بصراحة ان لا يعطيك شيئاً سوى اعلى ميزة لدقائقك العابرة ، ولا يأتي اليك الا من اجل هاتيك الدقائق »[١٨].

وبشر ارنست رينان في فرنسا بالانجيل ذاته لفناني زمنه وشعرائه .

« ان الصدفة التي تحمل اللؤلؤة تبدو افضل صورة للكون ولدرجة الشعور التي قد نفترضها في الاشياء . ففي قاع اللجة تخلق جراثيم مجهولة عقلاً لا يتلقى من اعضائه الا معونة قليلة ، وله مع ذلك مقدرة هائلة على ادراك اهدافه . فنتيجة لسبب ما ، ولنقل انه مرض يصيب هذا الحي الذي يعتبر كوناً صغيراً ، فانه يفرز افرازات ذات جمال مثالي يقدرها الناس كما يقدرون الذهب الرفيع . وحياة الكون العامة هي مثل حياة تلك الصدفة ، مبهمة ، غامضة ، متفردة باضطرابها ، وبالتالي بطيئة . الألم يخلق الروح والحركة الفكرية والاخلاقية . وان مرض العالم او اذا شئت الحقيقة فقل ان لؤلؤة العالم – التي هي الروح – هي الهدف والعلة الغائية وآخر نتائج العالم الذي

تعيش فيه والمعها من غير شك ».

« ان حكم الاشياء هنا على الارض هو في قبضة قوى تختلف عن العلم والعقل. ولا يستطيع المفكر ان يدعي في ادارة اعمال الكوكب الذي يعيش عليه سوى حق ضعيف غاية الضعف ، ولما كان قانعاً بقسمته فهو يقبل عجزه دون اسف. ولما كان متفرجاً في الكون ، فهو يعلم ان العالم لا يخصه الا كموضوع للدراسة فحسب. وحتى لو استطاع اصلاحه ، فلربما وجده من الغرابة بحيث يفقد كل رغبة في مثل هذا الاصلاح »[19].

ان فيلسوف هذا الاتجاه الجمالي الطبيعي اليوم هو سانتيانا. فهو يرى ان عقل الانسان ونفسه وجميع اشواقهما ليست سوى صرخة انشادية في عالم من المادة العمياء التي لا تعرف الرحمة. وليس الشعور ذاته الا كقوس قزح يرتسم على الينبوع فتنبعث عنه الاشعاعات الجميلة. لكن نقاط الماء ترتفع وتهبط بنظام آلي ، دون اي اعتبار لرغبات العقل. فجانب الحكمة اذن هو قيام الانسان بدور الناقد العارف.

عذبة هي الأيام التي نتجول فيها دون أمل
على طريق تيه الحياة الذي رصفته الاقدام
دون نفاد صبر من اعاقة الصخر الحاد ،
او أسى من المنحدر الهاوي السريع.
ما علة هذا الفضول الغريزي في ان نتلمس
في الغبار المظلم ، لمعان جوهرة لا معنى له ؟
لمَ هذا التقى المتكبر الذي يجرؤ ان يصلي
من اجل عالم اوسع مما تتسع له السماء ؟
وداعاً يا حملي الثقيل ! لن احمل بعد اليوم

الحمل الطائش من لهفة ايماني اليائس ،
ولأدُسِ الجنس الكسول بأقدام غير مكترثة .
وليضع غيري على رأسه تاج الزيتون
اما تاجي فأنْ اهزأ من حماسة المتسابق
باستغراب لطيف وبضحكة عذبة[٢٠] .

ومن لا يسعى لتمييز الفترات الذهبية في الحياة ، فيدخل العراك بكل قلبه يشبه الغشيم في المسرحية .

ان شبابنا أشبه بمُشاهِد المسرحية الغشيم
الذي يصرخ عالياً من خوف ساذج بسيط
ويلعن الشرير ، ويرتجف في المعمعة ،
ويبكي امام نعش الفتاة المغطى بالاكاليل .
ولكن عندما يألف المسرحية المتغيرة ،
فانه لا يعود الى الخوف من السكين الحادة ،
لكن قلبه الذي ادّبته رؤيا الرعب ،
يتأمل في احزان حياته المعكوسة امامه كما في مرآة .
وانا الذي تعلمت هذا الامر ايضاً . ألاحظ الفن المتحرك ،
الذي يرسمه كل هذا السحر . والألم العنيف ،
الذي يروي قصة القلب الانساني
في فترة كاذبة ، كتلك التي يتوهمها الشعراء .
أبتسمُ واحفظ ضمن الطرس المطوي ،
كل ما يحفز الاهواء في هذا العالم المتمايل تيها[٢١] .

هذا الاتجاه في تقديس الجمال مهما بلغ من الرقة ، ليس شيئاً سوى نوع من الحكمة التي تتضمنها الصيحة القديمة « لنأكل ولنشرب لأننا غداً مائتون » . وهذه الابيقورية سواء أصدرت عن العالم الناقد او العامل المتواضع الكادح كل يوم ، او رجل الاعمال الذي لا يتعب ، قد تغلغلت بعمق في روح هذه الايام . ويمكن القول ان جميع المذاهب الفلسفية الحديثة من الاشتراكية الى تقديس النجاح في الاعمال ، ليست سوى توسع في وسائل الاكل والشرب والمرح بأفضل طريقة ممكنة . واذا اقررنا ذلك ام لم نقره فالعصر الحديث يتفق اتفاقاً اساسياً مع عمر الخيام الذي سيطر على مخيلة الجيل الماضي ، وهو القائل :

فارتشف ريق العناقيد بيد   ما تقاسي من تباريح الكمد
لا تؤجل فرصة اليوم لغد   وامصابي من غد ان اقبلا
ورفاتي هامة تعوي بقاع

فقصدت الجام استندي فمه   بفمي استل سراً اعجمه
عن رحيق الخلد قال الجام مه   قد ابى ظعن الردى ان يقفلا
فادرها قبل ان ينعاك ناع[22] (*)

وربما كان ابلغ ما وصلت اليه مثل هذه الابيقورية الحكيمة المتسامحة التي ما زالت نعي الشوق الانساني المفجع ، في صفحات اناتول فرانس . فالحياة في نظره لا معنى لها ايضاً .

« انها تشبه معملاً كبيراً للفخار حيث يصنع احدهم جميع انواع الآنية لغايات مجهولة ، وحيث يكسر الكثير منها في القوالب فتطرح كفخار رديء دون ان تستعمل ابداً . وتستعمل الاخرى لغايات عقيمة او شنيعة . اما الاواني فنحن[23]. ان سر القدر يحيط بنا تمام الاحاطة في ظلاله

(*) من ترجمة محمد السباعي .

القوية ، وانه لمن الضروري ان نتجنب التفكير بكامله ان كان لنا ان لا نحقد على عقم الحياة المفجع . هنالك ، وفي الجهل المطلق لعلة وجودنا ، تكمن جذور حزننا واشمئزازنا[٢٤] . والجهل هو الشرط الضروري ، لا اقول للسعادة ، بل للوجود ذاته . ولو كنا نعرف كل شيء لما امكننا ان نتحمل الحياة ساعة واحدة . ان العواطف التي تجعلها عذبة ، او على الاقل محتملة في نظرنا ، تنشأ عن كذبة وتغذي ذاتها من الاوهام »[٢٥] .

ولكن حتى الخيبة تصبح مقبولة مع الحكمة :

« السخرية والشفقة ناصحان : اولاهما بالابتسام تجعل الحياة مستحبة . والثانية تجعلها بالبكاء مقدسة . اما السخرية التي آتي بها فليست قاسية . فهي لا تسخر بالحب او بالجمال . وكما ان المؤمنين الذين ادركوا درجة عالية من الجمال الخلقي يتذوقون افراح الزهد . هكذا الرجل الحكيم . فهو لما كان مقتنعاً ان كل ما يحيط بنا مجرد ظواهر وخدعة ، فانه يتمثل بهذه الكآبة الفلسفية ويفقد ذاته في لذائذ يأس هادىء »[٢٦] .

التحدي البروميثي للعالم الميكانيكي

ومع ذلك فان مثل هذا الزهد ، وقبول العالم الغريب لم يكن رد الفعل الوحيد للكون العلمي . فارادة الحياة والكفاح عميقة الجذور في الطبيعة البشرية بحيث لا يمكن تهدئتها الى الأبد بتأمل الجمال الانساني والطيش الانساني . اما النفوس الاكثر شجاعة فقد صرّت اسنانها . واستناداً الى الشجاعة والبأس دون سواهما اخذت على عاتقها مهمة بروميثيوس في تحدي الكون وجميع اعماله . فاذا كانت ولادة الانسان قد تمت في الطين والغبار ، فهو يستطيع بالرغم من ذلك ان يبني لنفسه سماء ، وحتى اذا فشل فحسبه ان يكون قد كافح بمثل هذا النبل . فلنخض اذن غمار معركة عنيفة :

انه لمن الأفضل ان نكون قد حاربنا وخسرنا .

من ان لا نحارب على الاطلاق [٢٧].

وقد اعتقد كثيرون ان جوهر الانسانية كامن في الواجب الذي يفرضه الانسان على نفسه من خلق حياة لائقة ، بالرغم من ان جميع قوى الطبيعة تهوي بلا رحمة على الانسان ومساعيه . وقد عبر هاكسلي ، وهو من اكبر المعممين لمذهب دارون ، عن هذه العقيدة في البطولة في مقال شهير عنوانه « التطور والاخلاق » Evolution and Ethics ، حيث شبه الحضارة بحديقة خلقها الانسان وسط غابة مقفرة ، ولن يستطيع ان يمنع الاشواك والطفيليات التي تتيح الطبيعة لها الحياة ، من ان تكتسح الحديقة وتقضي عليها الا ببذل العناية الفائقة . وعلى هذا يجب ان يتجه جهد الانسان بكامله لمقاومة قوى الطبيعة ولتوجيهها لخدمة اهدافه . ولا تشترك مقاييس الانسان للخير والشر مع مجرى الطبيعة في شيء . فهي اكتشافات او مآثر حققها هو وحده في هذا الكون .

« قد يعلمنا التطور الكوني كيف ان النزعات الصالحة والشريرة في الانسان يمكن ان تكون قد نشأت . لكنه في حد ذاته اعجز اليوم منه في اي وقت مضى عن ان يقدم اي سبب لتفسير كيف ان ما نسميه الخير يفضل على ما نسميه الشر » [٢٨] .

وقد يظهر الانسان على مسرح الحياة خلال كفاحه من اجل الوجود . وجوهر الحضارة هي ان تقضي على ذلك الصراع بين الناس .

« ان ممارسة ما هو افضل اخلاقياً — وهو ما نسميه خيراً وفضيلة — يتضمن نوعاً من السلوك يعارض من جميع الوجوه ما يؤدي للنجاح في الصراع الكوني من اجل الوجود . فهو يتطلب الضبط عوضاً عن فرض الذات دون اي وازع ، ويتطلب احترام الغير بل ومساعدتهم ، عوضاً عن القذف بالمنافسين جانباً ودوسهم بالاقدام . وتأثيره موجه لا الى بقاء الانسب قدر ما هو موجه الى تنسيب اكبر عدد ممكن للبقاء . وهو ينبذ نظرية الجلادين في الوجود ...

اما القوانين والقواعد الاخلاقية فهي موضوعة للحد من فعل المجرى الكوني ، ولتذكير الفرد بواجبه ازاء المجتمع ، اذ انه ان لم يكن مديناً لهذا المجتمع بوجوده ذاته ، وذلك بفضل ما يقدمه من حماية وتأثير ، فهو على الاقل مدين له بأن حياته اصبحت شيئاً يعلو عن الوحشية والهمجية ... ولنفهم بما لا يقبل شكاً ، ان التطور الاخلاقي في المجتمع لا يعتمد على تقليد فعل المجرى الكوني ، ولا على التهرب منه ، بل على محاربته . قد يبدو تبجحاً ان نضع الكون الاصغر ضد الكون الاكبر ، وان نطلب من الانسان اخضاع الطبيعة من اجل اهدافه السامية . لكنني اجرؤ على الاعتقاد بأن الفارق الفكري الكبير بين العصور القديمة وعصرنا ، هو في الاساس المتين الذي كسبناه لأملنا في ان يلاقي هذا السعي بعض النجاح . ان تاريخ الحضارة يفصل الخطوات التي نجح الناس بالاستناد اليها في بناء عالم اصطناعي وسط الكون الكبير . وقد يكون الانسان قصبة هشة ، كما يقول باسكال Pascal ، لكنه قصبة مفكرة . ففيه مخزون من الطاقة الفاعلة بذكاء ، وهي تشبه الى حد كبير الطاقة التي تملأ الكون بحيث انها قادرة على التأثير في المجرى الكوني وتعديله . وهذا القزم يخضع الجبار لارادته ، بفضل ما عنده من ذكاء »[٢٩] .

ويعبر ماثيو ارنولد عن العاطفة ذاتها اذ يقول :

« اتنسجم مع الطبيعة ؟ » ايها الاحمق الذي لا يعرف الراحة ،

من يعلمك بحرارة ما وجب ان يكون بالنسبة اليك ،

اذا كان صحيحاً ، آخر المستحيلات

ان تكون كالطبيعة قوياً . وكالطبيعة بارداً

فاعلم ان الانسان يمتلك كل ما عند الطبيعة ، بل اكثر منها ،

وفي ذلك « الاكثر » مصدر امله للخير .

فالطبيعة قاسية والانسان يشمئز من الدماء .

والطبيعة عنيدة . والانسان بطبعه يعبد

والطبيعة متقلبة . والانسان يحتاج الراحة ،

الطبيعة لا تتغاضى عن دين ولا تخشى قبرا .

والانسان معتدل وهو مبارك ان كان ضميره سليما .

والانسان عليه ان يبدأ فيعرف هذا الذي تنتهي الطبيعة اليـــه .

والصداقة لا يمكن ان تقوم بين الطبيعة والانسان بسرعة .

ايها الاحمق . ان لم تستطع ان تتخطاها فستظل عبدها [٣٠] .

واكثر المفكرين قرباً من روح بروميثيوس هو برتراند رسل الذي يعترف في « عبادة الرجل الحر » A Free Man's Worship .

« ليس عالم الواقع في النهاية بالعالم الصالح . وفي اخضاع حكمنا له عنصر من العبودية يجب ان تتطهر منه افكارنا . لأنه من الخير في جميع الاشياء ان نمجد كرامة الانسان ابان تحرره قدر الامكان من طغيان قوة لا انسانية . وعندما نتحقق ان القوة فاسدة الى حد كبير ، وان الانسان ، بمعرفته للخير والشر ، ليس سوى ذرة لا حول لها في عالم لا اثر فيه لمثل هذه المعرفة ، فاننا نجابه من جديد بالخيار : هل نعبد القوة او هل نعبد الخير ؟ هل يكون الهنا موجوداً وشريراً ، ام سنقر انه من خلق ضميرنا ؟ »

« اذا اعتبرت حياة الانسان من الخارج فهي مجرد شيء صغير عندما تقارن بقوى الطبيعة . والعبد مقهور على عبادة الزمن والقدر والموت ، لأنها اكبر من اي شيء يجده في ذاته ، ولأن جميع افكاره هي حول اشياء تفترسها هذه الأمور . ولكنها مهما كانت كبيرة ، فاكبر منها تفكيرنا بها بشكل كبير ، واحساسنا ببهائها المجرد عن الهوى . ومثل هذه الافكار تجعلنا رجالاً احراراً . فلا ننحني بعد امام الخضوع الشرقي المحتوم ، لكننا نمتصه ونجعله جزءاً

منا . اما ان نهمل الكفاح من اجل السعادة الخاصة ، وان ننبذ كل تعطش للرغبات الموقتة ، وان نتحرق بلهفة من اجل الاشياء الخالدة ـ هذا هو التحرر ، وهذه هي عبادة الانسان الحر . وهذا التحرر ناجم عن التأمل في القدر ، لأن القدر ذاته يخضع للعقل الذي لا يترك لنار الزمن المطهرة ، شيئاً تطهره . حياة الانسان قصيرة عديمة القوة . وعليه وعلى جنسه يقع الخراب البطيء الأكيد أسود قاسياً. فالمادة الكلية القدرة تسير في طريقها بلا هوادة ، عمياء عن الخير والشر غير عابئة بالخراب . ولما كان الانسان محكوماً عليه ان يفقد اليوم اعز ما لديه ، وان يعبر في الغد هو ذاته بوابة الظلام ، فلا يبقى امامه قبل ان يحل الاجل ، الا ان يقدس الافكار العذبة التي تشرف يومه القصير . وهو اذ يحتقر المخاوف الذليلة التي يحسها عبد القدر ، فانه يرفع عبادته في المحراب الذي بنته يداه . واذ لا تخيفه مملكة الصدفة فانه يحتفظ بعقله حراً من ضغط العبودية التي تحكم حياته الخارجية فيتحدى بكبرياء القوى الكاسحة التي تتسامح لحظة امام معرفته وحكمه ليحمل وحده الاطلس التعب المتمرد ، اي العالم الذي صاغته مثله العليا بالرغم من دوس القوة اللاواعية »[٣١].

الهرب من العالم الغريب الى المثالية الفلسفية

قبل امثال هؤلاء الافراد الصورة العلمية للعالم الغريب واعتبروها صحيحة في معظمها ، لكن الكثيرين لم يكونوا على استعداد لأن يهملوا بسهولة اعتقاداتهم وآمالهم التقليدية . بل اتجهوا الى تلك النظريات التي وضعها الرومانطيقيون لتجنب العلم النيوتوني ، وللتعرض لطريقته العلمية العقلية ، ولوضع بعض المبادىء الاخرى في تفسير حقيقة العالم . وقد اكتسبت عدة مذاهب فلسفية مثالية شعبية واسعة خلال العصر . وبدت وكأنها الدرع الفكري الوحيد لاثبات ان العلم لا يروي القصة بكاملها ، وان العالم في موضع ما وبشكل ما ، هو شبيه بالانسان وانه يعمل لما يعمل الانسان من اجله ، ويعنى بالاشياء

التي يعنى بها . وعلى ذلك فان اولئك الذين لم يكونوا على استعداد للتنازل عما هو غال بالنسبة اليهم ، ولا راغبين في الوقت ذاته بالاعتماد على مجرد الايمان الاعمى او السلطة والتقليد ، امسكوا بشغف بأهداب المثالية كدعامة وكقوة . وقد كان للمثالي ككانط هذه الافضلية من حيث موقفه : فهو يستطيع ان يقر بحرية ان كل شيء يكتشفه العالم هو صحيح ضمن نطاقه ، لكنه كان يمتلك في الوقت ذاته طريقة يثبت فيها ان عالم العلم هو مجرد عالم ظاهر ، حين يوجد وراءه ، وتحته ، وفي ارجائه العالم الحقيقي وهو شيء مختلف تماماً . وليس العالم الحقيقي ميكانيكياً ، او فعلاً اعمى لا هدف له . بل هو روحي واخلاقي وضامن لنتائج جهود الانسان . وقد وجد كثير من الناس راحة في مثل هذا المذهب . واصبحت الفاسفة مثالية في لونها لحد انها اخذت تعتبر في نظر الكثيرين حتى يومنا هذا ، طريقة لاقامة الدليل على وجود الله والحرية والخلود في وجه الادلة العلمية السلبية . وكانت مثل هذه المثالية بمجملها ـ كما اشرنا بصدد البحث عن الحركة الرومانطيقية ـ قوة محافظة من الناحيتين الاجتماعية والدينية . فقد سعت ان تثبت ان الله حتماً موجود ، مع ان العلم لا يستطيع ان يجده ، وان المجتمع يخدم اسمى الغايات بالرغم من انه لا يبدو كذلك . وقد سيطرت في السنوات الاخيرة من القرن الماضي انماط مختلفة من الكانطية الجديدة على الفكر الالماني . وفي انجلترا استخدم شكل معتدل لمذهب هيجل من اجل الدفـــاع عن الاتجاه الديني والاجتماعي المحافظ . بينما درست المثالية في اميركا في جميع المدارس والكليات اللاهوتية وأصبحت ما دعي بـ « الاتجـــاه اللطيف في الفلسفة الامريكية » .

وكما أشرنا من قبل فان الايمان بالطرق العلمية عندما يستبدل بـــايمان بالعقل التأملي ، غير الخاضع لرقابة عالم التجربة ، او ايمان بالايمان وحده ، فان مثل هذا العقل التأملي ومثل هذا الايمان يستطيعان التوصل لأية نتائج مرغوبة . وعلى ذلك حين توافق المثالية على اهمال العلم باعتباره « تجريباً

فحسب » ، او « نسبياً وظواهرياً فقط » ، فهي من جهة ثانية قد اختلفت كثيراً حول ما اعتبرته عالماً حقيقياً . فالمولعون بالمنطق والتماسك الفكري ، مثل ف .هـ. برادلي F. H. Bradley تابعوا العالم دون هوادة بالديالكتيك الى ان اختفى في تيه من التناقضات المنطقية ، فأصبح كالهواء ولم يخلف وراءه سوى شبح شاحب للمطلق يهمهم دون توقف : « ان جميع الاشياء تصبح كاملة فيّ ، وفيّ يتبين ان كل شر ضروري لخيري » . ووجد آخرون العالم الحقيقي اكثر بهجة ، وانه مكان لا يخلو من جوهر ، فهو يشبه بوجه ما الفصل الاخير في رواية حيث يفسر كل شيء ويبرر : فالبطل والبطلة يجتمعان بعد محن قاسية ويتضح ان الوغد لم يكن وغداً على الاطلاق وانما هو والد البطل يحاول ان ينمي أخلاق ابنه بوضع الصعوبات في طريقه . ويعبر عن هذا بمصطلح فلسفي في القول التالي : « ان الحقيقة المعروفة بالتجربة ليست شيئاً كائناً فحسب او يمتلك مجرد الوجود . لكنها تشكل كموجود ملموس جزءاً من نظام ثابت من العلاقات والقيم » [٣٢] .

وعمم كل من كارلايل وامرسون هذه النظرات المثالية خلال القرن الاخير . قال كارلايل متغنياً : « وعلى ذلك فأنت ترى ان هذا الكون الجميل هو في اصغر اقسامه مدينة الله المرصعة بالنجوم : فخلال كل نجمة ، وكل عشب ، وخاصة خلال كل نفس حية ، يشع مجد الإله الحاضر . لكن الطبيعة وهي الرداء الزمني لله ، تكشف عنه للحكيم وتخفيه عن الأحمق » [٣٣] . وكتب امرسون واثقاً مما يقول : « نحن نعيش بالتتابع ، وفي اقسام ، واجزاء ، وجزيئيات . وفي هذه الاثناء فان في الانسان نفس الكل . السكوت الحكيم ، والجمال الكلي ، اللذين يتصل بهما كل جزء وجزيء على السواء ، الواحد الابدي . وهذه القدرة العميقة التي نعيش فيها ، والتي نستطيع جميعاً التوصل الى غبطتها ، ليست فقط كافية لذاتها وكاملة كل ساعاتها ، لكنها فعل الرؤيا والشيء الذي يرى ، الشاهد والمشهد ، الذات والموضوع ، كلها شيء واحد . نحن نرى العالم قطعة فقطعة : الشمس و القمر والحيوان والشجرة .

لكن الكل الذي تكون هذه الاشياء اقسامه اللامعة هو النفس »[٣٤].

هنا تفاؤل مطلق يقابل تشاؤم من شعروا بالخيبة. وكان له اتباعه العديدون وما زالوا حتّى اليوم. فالكون ليس إلهياً فحسب، لكنه كامل هنا الآن، لو استطعنا ان نفهمه فهماً صحيحاً.

« وعلى اساس النظرة التي قبلناها هنا فان التناهي والالم والشر هي صفات ذاتية للحقيقة وتتصل بناحية منها ذات اثر حتّى على الكمال... لو عرفنا كل شيء واستطعنا ان نحس كل شيء، لوجب ان نرى وان نحس معنى التناهي والالم والشر، وكيف انها تلعب دوراً في الكمال ذاته »[٣٥].

ولو طبقنا هذا القول على مثل اعلى اجتماعي فمعناه ان علينا ان نفهم كيف ان هذا هو افضل العوالم الممكنة.

« التيار الاجتماعي هو اكبر من اية معادلة يضعها اي انسان. وما يجب ان نفكر فيه هو كيف تعمل السببية وكيف نستطيع ان نرمي بأنفسنا فيها بالاتفاق مع القوى الحقيقية السائدة اليوم... وستذكر كما قال كاتب كبير « ما هو العالم وما نحن ». وسنحاول فهمه والتعاون معه لا اعادة قولبته. وسنبحث عن اعمق ما فيه عارفين اننا سنجد هنالك قوة تتجاوب مع اعمق ما في نفوسنا. واننا اذ نأخذ هذه الاشياء دليلاً لنا وقياساً فسنعمل دائماً في اتجاه يكون عملياً وصالحاً في وقت واحد »[٣٦].

ويبدو للكثيرين ان مثل هذا القبول للشر بجملته واعتباره ضرورياً وبالتالي جزءاً مقبولاً من الكمال – هو خرق للضمير الاخلاقي اعظم مما في النظرية المماثلة التي ازدهرت بين اتباع فرقة « العلم المسيحي » والفرق المماثلة التي تنكر وجود الشر اصلاً.

على انه لا بد من الاشارة، انصافاً لمثل هذه المثالية، الى انها ليست بالضرورة تبريراً للوجود بالجملة. فقد اعتقد فخته ان الحقيقة هي

الارادة الاخلاقية المكافحة للتغلب على الشر . ويقوم خلاص الانسان في ان يزج نفسه بكامل جوارحه وسط الحرب التي لا تنتهي . ونجد في ايامنا هذه جوزيا رويس Josiah Royce وهو ذو حس اخلاقي عميق ورثه عن اسلافه المتطهرين ، يجمع بين الايمان بمبدأ روحي في الكون والادراك العميق للشرور المتناهية فيه :

« ان تركيباً اصيلاً من التفاؤل وما يعارضه من التشاؤم ومثالية روحية لا تنكر واقعية الشر وخطورته ، ودينا يتطلع قدماً الى يوم الرب كشيء عظيم جداً وبالتالي في غاية الخطورة ، ويقبل الحياة كشيء ذي قيمة الى حد مفجع — ذلك ما نحتاجه ... اذا وجدت في نفسي غريزة شريرة فانني اجد ما هو معتبر في ذاته كريهاً محزناً ومريعاً ، شيء اذا نظر اليه في حد ذاته وجد انه لا يشكل في الظاهر قسماً من نظام صالح . فاذا تساهلت ازاء هــذه الغريزة ، واذا قلت انها مجرد مهجع للخطيئة ، واذا وصفت شرها بأنــه مجرد وهم فتفاؤلي الخلقي يصبح عندئذ معرضاً للادانة . ولكــن لنفترض انني قاومت هذه الغريزة الشريرة ، وكرهتها ، وتغلبت عليها ، ففي هذه الدقيقة من الكراهية والقهر والتغلب اجعلها قسماً من خيري الاخلاقي الاوسع . فتبرير وجود غريزتي الشريرة يأتي بالضبط في لحظة كراهيتي لها وتغلبي عليها . وانكار الشر وقهره يجعله قسماً من الارادة الصالحة ... هنالك عناصر في العالم الصالح لو نظر اليها بصرف النظر عن غيرها ، لحكم بأنها يجب ان لا تكون فيه ، لانها بذاتها بغيضة ، وموسف وجودها ، ومستحقة للغضب . ومع ذلك فهي تصبح قسماً من عالم الخير بقدر ما هي مكروهة ومنكرة ، ومقهورة ومخضعة . ليس العالم الصالح عالماً بريئاً . وهو لا يتجاهل الشر بل يحتويه وما زال يقهره »[٣٧] .

لكن مثل هذه المثالية لم تعد بأي شكل من الاشكال واسعة الانتشار قدر ما كانت في الجيل الماضي . فالرجال الذين اختبروا أولى رعشات الارتماء

في العالم الغريب البارد قد قضوا . ولا يشعر خلفاؤهم ان من واجبهم تبرير ايمانهم العزيز ضد العلم . ويجب ان نبحث عن مختلف انواع ايماننا اليوم لا وراء هذا العالم الطبيعي بل فيه . وقد نشأ هذا الجيل في عالم التطور وهو يحس براحة تامة فيه . وبوسعه ان يستأنف سعيه دون الهرب الى حيز آخر يلتجيء اليه ، الا ان المثالية اكدت اشياء عظيمة القيمة . واذا اتبع موقفها بروح علمية ومن غير تحيز ديني فانه يؤدي مباشرة الى ميتافيزياء طبيعية . فقد وجدت العالم قابلاً لأن يعقل مرة أخرى ، ووجدت ان له تركيباً منطقياً يمكن للعقل ان يحيط به . ولم تكن بين « المثالية الموضوعية » والمذاهب الواقعية المنطقية الوظيفية المعاصرة سوى خطوة سهلة . وقد تمسكت المثالية ايضاً بواقعية القيم وموضوعيتها ، وكان التحسس القوي بالقيم دائماً اقوى نقطة فيها . وجميع هذه المواقف اساسية في مذاهبنا الطبيعية الموسعة .

تعظيم العالم المتنامي

حاول الناس بمختلف هذه الطرق ان يؤلفوا انفسهم مع رؤيا العالم الغريب . لكن هذه الرؤيا لم تكن كابوساً بالنسبة للناس جميعاً ، بل بدت للكثيرين مذهباً حقيقياً من الامل والرجاء . فأما الذين شعروا بالخيبة فقد تراخت نفوسهم لأن الطبيعة لم تعد تقدم لهم ما كانوا يطلبون . واما اصحاب النفوس القوية فقد كانوا على استعداد لأن يأخذوا ما يقدمه العالم وان يتبنوه . فاذا كانت قوى الطبيعة مختلفة عما كان مظنوناً ، واذا كانت التيارات الكونية تفعل من اجل غايات غير الغايات التقليدية ، فما علينا الا ان نعيد النظر في مثلنا العليا ، وان نوجد انسجاماً بينها وبين قوى الطبيعة وامكانياتها . لقد عبد الناس في الماضي خالق الكون الساهر عليه وهم يجهلون اهدافه الصحيحة . لكن هذه قد اكتشفت اخيراً وبوسع الانسان ان يأخذ مكانه الصحيح في عجلة التطور ، بدلاً من ان يستمر بمعارضته للاكتساح الكوني للاشياء ، بأفكاره الصغيرة .

الايمان بحتمية التقدم

كان من الطبيعي ان يعتقد الاحرار الذين لا حد لايمانهم بالتقدم ، ان في التطور ضمانة كونية للكمال الانساني . وقد تعامت عن هذا اقلية منهم كغلادستون ، بينما قبله آخرون كتنسون بعد الكثير من الكفاح ، وانشدوا :

اله واحد ، قانون واحد ، عنصر واحد
وحادث الهي واحد بعيد ،
تتحرك نحوه الخليقة بكاملها [٣٨].

وآخرون ايضاً كسبنسر وجدوا عقيدتهم الاولى في التقدم تلقى التأييد والقوة في اكتشافات دارون . وقد اعتقد سبنسر ان اللذة الانسانية هي في النهاية الشيء الذي له قيمة في الحياة ، وان مجتمعاً يمثل حداً اعلى من الحياة والنمو لكل واحد من اعضائه ، سيحتوي اكبر قسط ممكن من اللذة — وذلك هو المجتمع المنظم على اساس التنافس الحر و « دعه يعمل » والمبادهة الفردية . وكان التطور بالنسبة اليه يعني ان المجرى الكوني بكامله يعمل من اجل تحقيق مثل هذا المجتمع . وسيكون تطور المجتمع المقبل ، بموجب القانون الكوني الكبير في التطور ، باتجاه مؤالفة اكثر فأكثر اكتمالاً بين المؤسسات الانسانية والبيئة الطبيعية والبيولوجية للانسان ، وبين لذة كل انسان وآخر .

« يجب ان نستنتج من قوانين الحياة ان الانضباط الاجتماعي الذي لا يتوقف سوف يكيف الطبيعة البشرية بحيث يسعى المرء عفوياً وراء اللذائذ المستحبة الى اقصى حد ملائم للفرد وللمجموع . ولن يتعدى نطاق الافعال الغيرية الرغبة في اللذائذ الغيرية ... يمكن تصور الكائن الاجتماعي المثالي مكوناً بحيث ان افعاله العفوية تتلاءم مع الشروط المفروضة من قبل بالمحيط الاجتماعي المشكل بدوره من غيره من مثل هذه الكائنات المثالية » [٣٩] .

وسينشأ مثل هذا المجتمع تاماً في النهاية وسيكون بحكم الواقع كاملاً.

وقد رحب سبنسر بفعل المجرى الكوني لأنه قرأ فيه تحقيقاً للمجتمع الفردي الذي كان ينشده. وقد وافق كارل ماركس عليه من اجل علة مماثلة. لكن ماركس فسر القانون الكوني بشكل يختلف نوعاً ما عن سبنسر. فالمجتمع كان في نظره يتقدم لا باتجاه الفردية بل باتجاه التعاون الجماعي والاشتراكية. اما الاشتراكية القويمة او «العلمية» التي نشأت عن ماركس فقد مجدت الكون الميكانيكي والتطور لأنها اعتقدت انها كانت تحقق بصورة حتمية يوم الثورة – يوم يستولي العمال على ادوات الانتاج ويديرونها من اجل مصالحهم الخاصة. اما ماركس الذي كانت فكرته عن التطور مادية وهيجلية اكثر منها بيولوجية فقد رأى في مجرى التطور كفـــاح الطبقات المتتابع من اجل السيطرة والتوجيه، وختم تخطيطه للتطور الاجتماعي الماضي بالامل التوكيدي:

«ان تطور الصناعة الحديثة يهدم تحت اقدامها ذات الأسس التي على اساسها تنتج البورجوازية وتمتلك الانتاج. فما تنتجه البورجوازية اذن، هو فوق اي شيء آخر حفارو قبرها. فسقوطها ونجاح البروليتاريا امران محتمان على السواء»[٤٠].

ان اهمية هذه الحقيقة في ان كلا من سبنسر الفردي وماركس الجماعي وجد في التطور ما يدعم مثله، هي في انها الضوء الذي يرينا كيف استطاع الناس اقناع انفسهم ان عالم الميكانيك المتنامي لم يكن شراً بل خيراً، وان الاعتقاد به لا يؤدي الى اليأس بل بالاحرى الى الامل اللامتناهي.

الثقة بالتطور الخلاق

اخذ الناس بعد مضي جيل، يدركون ان قبول عالم العلم والموافقة على اهدافه يتضمن لا مطابقة تلك الاهداف مع مفاهيمهم السابقة الخاصة، بل البحث عن غايات واهداف جديدة وذلك بالتوسع في تحليل فعل المجرى

ذاته . وتوصل عدد من المفكرين الى القول : ان الغاية الوحيدة التي يكشف عنها مجرى الطبيعة بالواقع هي التغير والنمو ذاتهما . وعلى ذلك جعلوا من النمو مثلهم الاعلى . فالعالم عملية من النمو ونمو مستمر صوب التنوع والتعدد . ومن هنا كان غنى الحياة ، ومضاعفة صورها وامكانياتها قانون الطبيعة وهدف الانسان معاً ، الحياة هي بذاتها المبرر لوجودها . وان عالماً ينتج التنوع الغني الذي نراه محيطاً بنا ، ويعد بمستقبل اكثر تنوعاً وغنى للمجتمع البشري ، يجب ان يكون خيراً في ذاته . فالطبيعة لا تتوقف عن انتاج الجدة والتنوع . والتطور بكلمة واحدة تطور خلاق ، والانسان الواقف على القمة يمتلك في ذكائه اكبر عامل خلاق في العالم . فليعش اذن ، وليفعل ، ولينتج ، وليخلق . وهو بوقف نفسه على العمل من اجل العمل ، والنمو من اجل المزيد من النمو ، ليصبح في الحال طبيعياً وانسانياً وإلهياً الى ابعد حد ممكن . تتفق مثل هذه الفلسفة اتفاقاً تاماً مع فعالية المجتمع الصناعي الحديث التي لا تفتر ولا تتوقف . ومثلها الاعلى هو ذلك المظهر من مظاهر العالم الغربي الحديث الذي يميز هذا العالم عن القرون الوسطى وعن الحضارات القديمة في الشرق . فالناس يسعون وراء الانتاج ، والقوة والتوسع ، والنمو ، بأشكال مختلفة . ثم ان نفس كلمة « الاعمال » التي تصف احسن وصف المثل الاعلى الاجتماعي في الغرب تكشف عن اعماق هذا العالم . فالغربيون يحبون اكثر من اي شيء آخر ان ينهمكوا في اعمالهم ، وقليلاً ما يتساءلون عن اهداف تلك الفعالية . فنوع من الاعمال يؤدي الى الآخر حتى يصل الانسان او المجتمع الى المستقبل المجيد . ويمكن القول ان جميع الحركات الروحية الكبرى في التاريخ الغربي ، كالانبعاث والرومانطيقية ، قد تضمنت شكلاً من هذه الروح الفاوستية القلقة الدائمة الكفاح ، والتي تختلف اختلافاً كبيراً عن التناهي اليوناني والآمال المرسومة في القرون الوسطى . والأدب الحديث طافح بهذه النغمة . ثم ان الحرية وفرح الحياة ، والتعبير الذاتي ، والنمو الذاتي ، وامتلاء الحياة والتقدم — هذه هي الانغام السائدة في عصرنا .

وجاءت فكرة التطور فقوت من هذا الاتجاه الطبيعي في النفس الغربية . فبيير جنت Peer Gynt (وهو بطل احدى مسرحيات ابسن Ibsen الرئيسية) ينشد في نشوته :

هذه هي الحياة ! كل عضو فيها ينمو قوياً كرب
يضرب عالياً بذراعيه ويقفز في الهواء
ليحطم ، ويقلب ، ويوقف التيار المندفع
ان تضرب ! وتقتلع الشجرة الباسقة من جذورها
هذه هي الحياة ! انها تقسي الانسان وتسمو به للعلاء[41]

وقد عبر شاعر التطور غويو Guyau احسن تعبير عن غنى الحياة وخصبها كمثل اعلى صالح في ذاته حين قال :

« للحياة وجهان : غذاء وتمثل من جهة ، وانتاج وخصب من جهة ثانية ، وكلما اكتسبت ، وجب عليها العطاء : فذلك قانونها ... والحياة كاللهيب لا تبقى الا باعطاء شيء من جوهرها . ويصح هذا في العقل كما يصح في الجسد . ويستحيل ان تحصر العقل في ذاته كما يستحيل ان تحصر اللهيب : فهو قد اعد لينبعث منه الضياء . ان ذات قوة التوسع هذه تكمن في عواطفنا ايضاً . فلا بد لنا من ان نقتسم افراحنا ، ولا بد لنا من ان نقتسم احزاننا ... وفي طبيعتنا ان نكون اجتماعيين . ونحن لا نكفي انفسنا بأنفسنا . فلدينا من الدموع اكثر مما نحتاج لأحزاننا . ولدينا معين من الفرح يفوق حاجتنا الى السعادة . وعلينا ان نخرج للآخرين ، وان نتكاثر بالمشاركة في الفكر والشعور ... الحياة خصب وبالمقابل فالخصب حياة في اغنى ما تصل اليه ، انه الوجود الحقيقي . هنالك قسط من الكرم لا يمكن فصله عن الوجود ، نموت بدونه ، وتجف حياتنا الداخلية . يجب ان نزدهر . والاخلاق ، والترفع عن المصالح ، هو ازدهار الحياة الانسانية ...

فالمثل الاعلى لا يعارض العالم بالحقيقة ولكنه بكل بساطة يفوقه : وهو وافكارنا شيء واحد في اعماقه ، ينشأ من الطبيعة ، ولكنه يستبقها ، متنبئاً بالتقدم المستمر وممهداً له . فالمثل الاعلى والواقع الحي يلتئمان في الحياة . لأن الحياة بمجموعها ، هي كائنة ، وصائرة في وقت واحد . ومن يتحدث عن الحياة فانما يتحدث عن التطور » [٤٢] .

وقد اعتنق جون ديوي John Dewey هذا المثل الاعلى في النمو ولكن بشكل آخر . .

« اننا نعتبر ان للنمو غاية ولا نعتبره هو الغاية ... وبالحقيقة ليس من شيء يبدو والنمو نسبياً ازاءه سوى المزيد من النمو ... ونجد في اي فئة اجتماعية مهما كانت ، حتى في عصابة اللصوص ، نوعاً من المصلحة المشتركة ونوعاً من التفاعل والتعاون مع فئات أخرى . ومن هاتين الظاهرتين نستشف مقياسنا . ما مدى التعدد والتنوع في المصالح المشتركة عن وعي ؟ وما مدى الحرية والكمال في التفاعل مع اشكال التجمع الاخرى ؟... والثاني لا يعني تفاعلاً اكثر حرية بين الفئات الاجتماعية فحسب ، بل تغيراً في العادة الاجتماعية — بمؤالفتها المستمرة لمجابهة الاوضاع الجديدة الناشئة عن التفاعل المختلف ... ونقاط الاتصال هذه ، التي هي اكثر تنوعاً واختلافاً ، تشير الى تنوع اكثر في الحوافز التي يجب على الفرد ان يستجيب لها . وعلى ذلك فهي تدفع الى الفعل . وهي تضمن تحرر تلك القوى التي تبقى مكبوتة ما دامت حوافز العمل جزئية » [٤٣] .

ويعبر ج . ه . تافتس J. H. Tufts عن هذا الموقف بقوله :

« يتضمن التقدم الاجتماعي تشكيل مثل عليا افضل ، واعتناق مثل هذه المثل العليا كمقاييس حقيقية وهادية للحياة . واذا كانت نظرتنا صحيحة ، فنحن لا نستطيع ان نبني مثلاً عليا افضل بالاعتماد على الاستنتاج المنطقي ، او بمجرد التبصر في طبيعة الاشياء — اذا كنا نعني بهذا الاشياء كما هي .

بل يجب بالاحرى ان نبتدىء من الاعتقاد بأن الحياة الاخلاقية هي مجرى يتضمن الحياة الطبيعية المادية ، والتفاعل الاجتماعي ، والذكاء الذي يقيس ويبني . وسنسعى لأن نقوي كلاً من هذه العوامل مؤمنين بأننا بذلك قادرون في الاغلب ، على اعادة بناء مقاييسنا والتوصل الى خير اكمل » [٤٤] .

لكن اكمل تعبير عن هذا المثل الاعلى في النمو من اجل النمو هو فلسفة التطور الخلاق ، التي تبنى فيها برغسون هذه الفكرة الجوهرية في العلم الحديث وخلق منها رومانطيقية جديدة . ان العالم ذاته مجرى من النمو اللامتناهي في الزمن . والتطور ليس مجرد مجرى آلي ، لكنه الحياة ذاتها ، حياة كونية تضم كل شيء . وهو ابداً ودائماً يؤدي الى اسمى الخير ، لأن فيه اسمى العفوية ، واسمى الحياة والنمو .

« لنتصور وعاء ممتلئاً بالبخار في ضغط عال ، وهنا وهناك شقوق في جوانبه ينفذ البخار منها . فالبخار الذي يقذف في الهواء يتقطر كله تقريباً في نقاط صغيرة تعود فتسقط . وهذا التقطر وهذا السقوط يمثلان ببساطة خسارة شيء ويمثلان انقطاعاً ونقصاً . لكن قسماً صغيراً من التيار البخاري يبقى بضع ثوان دون ان يتكاثف . فهو يقوم بجهد من اجل رفع النقاط التي تتساقط . واعظم ما ينجح به هو ان يؤخر سقوطها . هكذا تندفع من خزان الحياة الواسع تيارات دون انقطاع ، وكلما هبط واحد منها الى الوراء فهو عالم . وتطور الاصناف الحية وسط هذا العالم يمثل ما يتبقى من الاتجاه الاصلي للنافورة ، مضافاً اليه اندفاع معاكس مستمر يسير في اتجاه مضاد لاتجاه المادة ... هنالك مركز تندفع العوالم منه كما تندفع الصواريخ في عرض للالعاب النارية — شريطة ان لا تتخيل هذا المركز شيئاً بل اندفاعاً مستمراً في القذف . والله المحدد على هذا الشكل ليس شيئاً مصنوعاً وجاهزاً على الاطلاق بل هو حياة لا توقف فيها ، وفعل وحرية . والخليقة المتصورة على هذا الشكل ليست سراً . فنحن نختبرها بأنفسنا عندما نفعل بحرية ... وتبدو الحياة بكاملها من وجهة نظرنا كموجة عاتية تبتدىء من مركز فتنتشر

للخارج ، ثم تتوقف عند كامل محيط الدائرة تقريباً وتتحول الى اهتزازات : وفي نقطة واحدة فقط كسر الحاجز ، وسار الاندفاع بحرية . وهذه هي الحرية التي يسجلها الشكل الانساني . فلقد حتم على الشعور ان يتوقف في كل مكان الا في الانسان . وفي الانسان وحده تابع الشعور طريقه . فالانسان اذن يتابع الحركة الحيوية الى ما لا نهاية ، مع انه لا يجر معه كل ما تحمله الحياة في ذاتها ... » .

« وعلى ذلك يستمر التيار في مسيره ماراً خلال الاجيال الانسانية ، مجزئاً ذاته الى افراد . وهذا التجزؤ كان غامضاً ولم يكن ليصبح واضحاً بدون المادة . وهكذا فالانفس تخلق باستمرار وهي مع ذلك سبق فوجدت بمعنى من المعاني . وهي ليست شيئاً سوى السواقي الصغيرة التي يتقسم فيها نهر الحياة الكبير ، متدفقاً في جسم الانسانية . ان مثل هذه النظرية تمنحنا المزيد من القوة لنفعل ولنعيش . اذ بوجودها نشعر اننا لم نعد منعزلين في الانسانية ، ولا تبدو الانسانية منعزلة في الطبيعة التي تسيطر عليها . وكما ان اصغر ذرة من التراب مرتبطة بنظامنا الشمسي بكامله ، ومنجذبة معه في تلك الحركة الهابطة غير المنقسمة التي هي المادة ذاتها ، هكذا كل العضويات من ادناها الى ارفعها ، ومن الاصول الاولى للحياة الى الزمن الذي نعيش فيه ، وفي جميع الازمنة والامكنة ، انما تعطي دليلاً على اندفاع واحد هو عكس حركة المادة ، وهو اندفاع ، في حد ذاته ، غير قابل للتجزؤ . فجميع الاشياء الحية تشد ازر بعضها بعضاً . وجميعها تستسلم الى الدفعة الهائلة نفسها . فيأخذ الحيوان مكانه على العشب ، ويطغى الانسان على الحيوان ، وتشكل الانسانية بكاملها ، جيشاً واحداً كبيراً في الزمان والمكان ، يسير الى جانب كل واحد منا وامامه ووراءه في هجوم قاهر قادر على ان يقهر كل مقاومة ، وان يزيل كل عقبة ، ولربما حتى الموت » [٤٥] .

وكان بين عظماء المفكرين في الجيل الماضي مفكر واحد ، تمثل حقيقة مفهوم التطور الجديد ، فلم يكن مرتاحاً الى المذاهب التي حشرت المثل العليا التقليدية الموروثة عن الماضي بين اهداف هذا التطور ، او التي اقتبست عنه فكرة هدف للنمو غامض وعديم الشكل ، وهي فكرة يسهل استخدامها في تفسيرات لا حصر لها ، اذ ان العقل المغلوب على امره امام العادة يرى ان النمو يتجه نحو ما يحس بغريزته انه خير ، وذلك المفكر هو فريدريك نيتشه . فقد ادرك نيتشه اننا اذا كنا جادين في قولنا بأن التطور يقدم مقياساً اخلاقياً للحياة فعلينا ان نضع مجموعة كاملة جديدة من القيم المحددة . فالاهداف التقليدية الموروثة عن المسيحية لا يمكن ان تستمر بدون تغير في عالم اليوم المتنامي . ويجب ان نتقدم الى ابعد من مقاييسنا الماضية في الخير والشر ، وان نعيد تقييم جميع القيم . فما كان خيراً في العالم الذي تحكمه العناية الالهية من اجل خلاص كل نفس بشرية ، لم يعد خيراً على الاطلاق بالنسبة للعقل المتحرر الذي يشاهد ما في التطور من كفاح مرير ، وما فيه من تنازع عنيف لايجاد نماذج اعلى للحياة . فمثلنا العليا يجب ان تؤالف مع ما اكتشف من ظروف جديدة لتحقيقها . واذا كنا نريد ان نحقق على هذه الارض جنساً انبل من الناس ، ومجتمعاً اقدر على مجابهة قوى الطبيعة وعلى تحقيق حياة افضل واجدر ، فعلينا ان نهمل دساتير الماضي الضعيفة اللينة وما فيها من تمجيد للخضوع والضعف . وعلينا ان نكافح وان نحارب من اجل المستقبل ، وان نكون اقوياء ، واذا ما دعت الحاجة فلنكن قساة غلاظ القلوب ، لئلا تتغلب علينا القوى الاخرى في الصراع الكوني . وليس بوسعنا ان نكتفي بالحلم الكسول بأن تقوم بصورة آلية وبمجرد التغير ، ومجرد الجدة ، ومجرد الاستسلام للغريزة ، حياة انسانية نبيلة . بل تحتاج هذه المهمة الى ارادة حديدية ، وتوجيه ذاتي صارم ، والا لن يتمكن الانسان قط ان يرتفع ليصبح إلهاً ، بل بالعكس

سيتراجع الى مستوى حياة النحلة والنملة وهي حياة خامدة رتيبة. وعلينا ان نؤالف انفسنا، لا الى محيطنا الحالي كما تفعل الحشرات العمياء، وانما الى الشروط اللازمة لتحقيق المزيد من النجاح والسيطرة على الطبيعة.

وقد اهمل نيتشه لوحده في عصره تقريباً المنهاج المسيحي في الحياة الانسانية فضلاً عن المنهاج المسيحي في الكون. وقال بأن الاخلاق المسيحية لا تصلح الا للعبيد الذين يرتضون بأن يعيشوا للحاضر وحده. اما الرجل الحر الذي قرر ان يجعل المستقبل افضل من الحاضر، فانه يرى ان الانسان لن يصل الى علو جديد من النبل الا بأشد التأكيد الذاتي ضد الضعيف، وبارادة القوة الصارمة المعتمدة على ذاتها. وعلى ذلك اخذ نيتشه على عاتقه محاربة كامل التقليد الاخلاقي في العالم الغربي، فاصبح بأصدق معنى ممكن عدو المسيح. وكان طبيعياً ان يساء فهمه، وكان طبيعياً ايضاً ان يبدو لمعاصريه ان مثاليته الملتهبة واخلاصه للمستقبل هما مجرد تبرير الوحشية لا الشرط الضروري لالوهية المستقبل. ومع ذلك فمثله العليا تتفق بمقدار كاف مع الفكر الكامن في العصر الحديث مهما تظاهر بخدمة الفضائل المسيحية وتجسمها في الديمقراطية الحديثة ليضفي بذلك على افكاره اهمية كبرى.

ابتدأ نيتشه من فلسفة شوبنهاور، ولم يستطع ان يحرر نفسه من سيطرة الصورة القاتمة التي وضعها ذلك المفكر عن الطبيعة والحياة. وبدا العالم له حتى اللحظة الاخيرة، مشهداً من صراع لا ينتهي، ومن تأكيد لا يتوقف، لارادة الحياة. وتقوم اصالته على رفضه ان يهرب باشمئزاز من ذلك الصراع، مؤمناً بشجاعة انه لا بد من ان توجد في الصراع ذاته، القيم الدائمة للحاضر والامل بالعلو في المستقبل. قال معلناً «اني أبشر بالسوبرمن»، ولن يأتي السوبرمن بالتخلي عن القتال، بل بأن يقذف الانسان نفسه وسط النضال في حماس كلي. وعلى جيش الانسانية ان يتزود ويتناول السيف والدرع ويمشي

قدماً الى المستقبل المجيد دون ان يعبأ بأنات الجرحى وصياح الواجفين . اما فضائل الانسانية فيجب ان تكون فضائل المحارب والبطل ، فان ارض الميعاد لن تكتسب يوماً بالشفقة الرقيقة وبالتواضع والمحبة . وعلينا ان نقدم الولاء الخالص الكلي للمستقبل ، لا للماضي ولا للحاضر ، مهماكانت التضحية . الحياة لا معنى لهـــا بالنسبة للمتشائم وهو يفضل انطفاءها بأسرع وقت . والحياة لا معنى لها ايضاً بالنسبة للمتفائل ، لانه واثق من تحقق مثله الاعلى . واما نيتشه فيراها صلبة وقاسية ومفجعة . لكنه وجد في ذات مأساتها فرحاً سامياً . ان نحارب وان نخسر امام الصعاب الكبيرة وان نربح من اجـــل اولادنا . تلك هي امثولة الطبيعة وافعالها . كتب يقول :

« ان انساناً مثلي انهمك خلال زمن طويل باهتمام غريب مفكراً بأقسى نتائج التشاؤم ، لا بد له في الغالب من ان يتجه ببصره اثناء هذا الاهتمام بالذات ، ودون ان يقصد ذلك – صوب المثل الاعلى المقابل : صوب المثل الأعلى لمن هم أكثر الناس سيطرة ، وأكثرهم حياة وإقداماً ، صوب من لا يكتفي بأن يألف الاشياء كما هي وكما كانت ، ويؤالف نفسه معها ، بل يطلب المزيد منها ؛ بما هي عليه وبما كانت عليه ، صارخاً دون شبع « هل من مزيد » لا لحياته وحدها بل للمشهد كله وللرواية بكاملها »[٤٦].

واذا كانت الحياة مفجعة فلها على الاقل هدف انساني : يقول عـــلى لسان زرادشت :

« انني آتيكم بهدف – انني ابشركم بالسوبرمن . الانسان شيء يجب ان نتغلب عليه . فماذا فعلتم من اجل التغلب عليه ؟ ان جميع الاشياء التي سبقتكم انتجت شيئاً ابعد من ذواتها ، فهل ترغبون ان تكونوا جزر هذا الطوفان الكبير ؟ ام تراكم تفضلون العودة الى الحيوان بدلاً من ان ترتفعوا فوق الانسان ؟ ما هو القرد ازاء الانسان ؟ أضحوكة او عار مر ؟ هكذا سيكون الانسان بالنسبة للانسان الاسمى ، السوبرمن ، اضحوكة وعاراً مراً . لقد

اجتزتم الطريق من الدودة الى الانسان وما زال فيكم الكثير من الدودة ... تيقظوا انني ابشركم بالسوبرمن . السوبرمن هو معنى الارض »[٤٧].

فاذا شرعنا بالعمل على تحقيق السوبرمن ، ذلك الجنس الاعلى من البشر ، فعلينا ان نطرح كل رأفة وكل شفقة ، ونجد الفرح في النضال وفي فضائل البطولة . يقول زرادشت « انني اجلس وحولي لوائح محطمة من القانون ، وحولي ايضاً لوائح جديدة قد حضرت نصف تحضير »[٤٨] . والمحبة المسيحية هي اخلاق العبيد . ودستور خضوع ، وضعف ، ومرض . لقد فرضها العالم الحديث حتى على الاقوياء من رجاله فكبت بها قوتهم ، وكل مزيد من القوة في المستقبل . واذا كانت الحياة حرباً من اجل الجنس المقبل ، فلا بد من تغيير معنى الخير والشر .

« ما هو الخير ؟ انه كل ما يزيد في الانسان شعور القوة ، ورغبة القوة ، والقوة ذاتها . ما هو الشر ؟ هو كل ما يأتي من الضعف . ما هي السعادة ؟ هي الشعور بأن قوتنا تنمو وان عقبة قد قهرت وذللت . لا القناعة بل المزيد من القوة . لا السلام العام بل الحرب . لا الفضيلة بل العنف . الضعيف وغير المجدي يجب ان يداسا ، ذلك هو المبدأ الاول من مبادىء محبتنا للانسانية . وعلى الانسان ان يمد يد المساعدة من اجل هذه الغاية . ما الذي يؤذي اكثر من اية رذيلة ؟ الشفقة على احوال الضعفاء وغير النافعين . المسيحية »[٤٩] .

اساء الكثيرون فهم نيتشه . وظنوا انه كان يؤله الجشع التجاري ، والقومية والوطنية المحاربتين ، والقتال بين بلد وبلد . وما كان ابعد هذا كله عن فكره . فقد كان يكره الصناعي ورجل الدولة والقائد العسكري اكثر من اي شيء آخر . وكان يعتقد ان الوطنية والتوسع القومي التجاري اسوأ الشرور ، فلن يزهو المستقبل بها ويزدهر . فاذا تحقق السوبرمن في المستقبل فان اولادنا الذين سيتفوقون علينا كثيراً ، بفضل كفاحنا ، سيكونون

الانفس الحرة التي تعرف وتخلق وتعيش. هنالك يقع وطننـــا الصحيح. فايهمل رجال اليوم احترابانهم الدائمة، وليعملوا معاً من اجل ارستقراطية المستقبل الصحيحة، تلك الارستقراطية التي ستعم العالم كله وتكون زهرة الانسانية بالذات. «ولننصب انفسنا دون خوف اوروبيين صحيحين، ونعمل جادين من اجل مزج الأمم بعضها البعض»[٥٠]. وعلى هذا الشكل وحده سيعرف العالم في العصور المقبلة عصبة مختارة من الأبطال الذين يستطيعون بامتيازهم، ان يبرروا كفاح الانسانيـــة الذي لا ينتهي. وسيكونون مجتمعاً من آلهة كالابطال الذين اثاروا اهواء نيتشه الكبيرة: سيغفريد فاغنر، وبراند ايسن، وفـــوق هؤلاء جميعاً غوته الكوني الكبير والمفكر الارستقراطي.

واذا كانت الحياة تقدم للرجل القومي هذا الوعد فهي جديرة بكل ثمن يدفع من اجلها. فالى المعركة.. الى الامام. قالت الهند وشوبنهاور وجميع الخائبين: «ما دمنا مربوطين بعجلة الاشياء فلنستسلم». وصاح نيتشه بشجاعة «ما دمنا مربوطين بعجلة الاشياء فلنكافح»[٥١].

«الشجاعة افضل القاتلين، فهي تقتل حتى الشفقة. والآن فان الشفقة هي الهاوية العميقة: عميقة قدر ما يستطيع المرء ان يرى في الحياة. وفي الألم مثل ما فيها من العمق. لكن الشجاعة افضل القاتلين. الشجاعة التي تقبض على ناصية الاشياء. الشجاعة التي تحكم حتى على الموت بالموت لأنها تقول للحياة: أتلك كانت حياة؟ فالى الامام اذن! مرة أخرى!»[٥٢].

المذهب الطبيعي الجديد

كان معنى قبول الحياة والتطور لنيتشه ان توجه امكانياتهما لاستثمارها في كفاح رومانطيقي من اجل أيام مقبلة افضل، وان يجد الانسان في ذلك الكفاح بالذات الحماس القوي من اجل الحياة. واحس مفكرو هذه الايام

— وهم اقل اندفاعاً واكثر روية — ان بوسع الانسان ان يحقق في العالم الذي يكشف عنه العلم اليوم ، حياة جماعية وفردية كريمة بالاعتماد على العقل . يجب ان لا يبكي من عالم العلم ، او يرفض ، او يمجد بصورة عمياء . بل يجب ان يقبل بجميع فرائضه ، ووعوده باعتدال ، ولكن بأمل دائم التجدد ، باعتباره المسرح الطبيعي الذي لا بد من ان تعاش الحياة الانسانية فيه ، اذا قيض لها ان تعاش على الاطلاق — وباعتباره المادة التي يستطيع الانسان ان يبني منها بعرقه ودمائه مسكناً انسانياً . واذا كان الانسان قسماً ذاتياً من الطبيعة ونتاج فعاليتها فحياته اذن حياة طبيعية ، في تفاعل مرير او مثمر مع قوى الطبيعة الآمرة . فمصالحه الحيوية ومثله العليا هي من الثمرات الطبيعية للطبيعة التي اوجدتها ، قدر ما هي حماقاته الاجرامية واهواءه الفظة . وفي وسعه ان يوجه تلك القوى الى منفعته بواسطة الهبة التي منحته الطبيعة اياها وهي الذكاء ؛ وانه لحمق ايضاً ان نظن الانسان طفل الآلهة المدلل ، او ان نظنه منبوذاً شريداً تائهاً على أرض لا تقدم له شيئاً يعينه على تحقيق ما يسعى اليه . والمذهب الطبيعي السليم يزيل الحاجة الى مثل هذا الخيار . فالطبيعة تسمح لنا بأن نعمل ونكافح ، وليست غريبة عن مثلنا العليا وقيمنا . وهذه المثل والقيم ليست أضغاث احلام ، بل تقوم جذورها في ذات الاحوال التي تفرضها الطبيعة — بما في ذلك الطبيعة الانسانية . وهذا مذهب يمكن ان يكون بديلاً للثقة المطمئنة التي يحس بها من يؤمن بقوى فوق الطبيعة ، مع تأكيد انني ان القوى الانسانية محكوم عليها بالخيبة والفشل المبكرين ، ولليأس المقعد الذي يحس به « الملحد الاخلاقي » الذي لا يرى امكانية الكمال للاشياء كما هي ، ولا يرى في الطبيعة والطبيعة الانسانية قيماً مستترة يستطيع الكفاح البشري ان يحققها .

ما هي مشاكل المذاهب الفلسفية التي تقبل بمعنى ما هذا الموقف الطبيعي ؟ اولاً ايجاد فلسفة صالحة في الطبيعة والعلم الطبيعي تستعين بكل ما تعلمناه عنهما في جيلنا . فالطبيعة التي تكون الحياة الانسانية والتجربة

الانسانية اجزاء متماسكة منها ، تختلف كثيراً عن « العالم الغريب » الميكانيكي الذي عرفه القرن التاسع عشر : وهي طبيعة لا تتعارض مع علم الفيزياء بعدما دخل عليه كثير من الصفاء والتغيير . فلقد عفا ذلك العالم الغريب . والمذاهب الفلسفية الطبيعية اليوم لا صلة لها بتلك المسوخ التي بنيت على تحليل تبسيطي وعلى العقائد الميكانيكية المستمدة من علم الفيزياء في حداثته ، والتي سميت بالفلسفة الطبيعية قبل جيل . والعلم الذي هو في جوهره منهج إنساني للبحث ، وفن منظم في مؤسسات يستعين به المجتمع في حل مشاكله ، يختلف اختلافاً شاسعاً عن نظرة الناس السابقة الى المجهود العلمي عندما كانوا يعتبرونه ببساطة مجرد اكتشاف لقوانين الطبيعة .

ثانياً : هنالك مشكلة التوصل الى فلسفة صالحة للمجتمع الصناعي ، لا بد ان تكون فلسفة في التغير الثقافي . لأن التغير الثقافي هو في المجتمع الصناعي ، التحدي الاخير للفكر الفلسفي ، والمضمون النهائي لتفكيرنا وموضوع هذا التفكير بكامله . ونحن في امس الحاجة الى ادراك ، والى موقف فكري ، واسلوب فكري – تحل محل المواقف العاطفية السائدة اليوم . وهذا يقتضي بحثاً في امكانيات الحضارة الصناعية – اي توضيحاً لمضمون الحياة الصالحة في عصر تقني – وصياغة ونقداً لوسائل التوجيه الاجتماعي . واكبر حاجاتنا الفكرية اليوم هي فلسفة تجريبية اصيلة تصلح كقاعدة وكحافز ، فلسفة تشدد على البحث والتحري في المواد التي يتكون منها مجتمعنا فعلاً ، سواء كانت تقنية او انسانية . فماذا نستطيع ان نفعل وما هي الوسائل ؟ وما هي العقبات ؟ وايها يصعب ازالتها فيتوجب اذن قبولها ؟ وايها يمكن السيطرة عليها بسهولة ؟ وتدعو مثل هذه الفلسفة بصورة خاصة الى اتخاذ موقف تجريبي تجاه مشكلة تأمين مساعدة الناس وتعاونهم في فعل ما يجب ان يفعل . وفي تحديد ما يمكن للناس ان ينجزوه ووسائل حملهم على انجازه . وقد ننظر الى هذه المشكلة السياسية الكلية الأهمية على انها بذاتها موضوع للبحث العلمي والاختراع التقني . ومن العبث ان نحول ما هو مشكلة فكرية

الى مجرد صراع ، وخاصة في امريكا حيث يعطينا التخلف عن اوروبا ، والحرية من الضغط الذي لا يحتمل ، فرصة لتعلم الدروس المرة من اختبارات اوروبا . مثل هذه الفلسفة قد تبشر بصبر المجرب العلمي ، المستعد لأن يجرب مرة بعد أخرى ، دون ان يثبطه الفشل في مرات قليلة ، ودون ان يتطلب حل المشاكل في ليلة واحدة . وتكون لمثل هذه الفلسفة ، شأنها بذلك شأن كل اختبار اصيل ، الشجاعة لأن تفعل ، والايمان بالذكاء ، والارادة من اجل الكفاح بذكاء اذا اقتضت الحاجة ، لتتمكن من القيام بوظيفتها .

والمشكلة الدينية ما زالت قائمة ، ولكن في شكل متغير هو المؤالفة بين قيم المذاهب الفلسفية في التجربة البشرية ، والتقاليد الثقافية الكبرى والديانات التي اوضحتها وعبرت عنها ، وبين المعرفة النقدية الناشئة عن مذاهبنا العلمية الطبيعية . فقد استمرت الرومانطيقية حتى بين الفيزيائيين ، لأن المذاهب الطبيعية كانت ضعيفة وفقيرة حتى الآن . بحيث فشلت ان تضم عناصر هامة في التجربة . والى ان ينشأ بيننا مذهب طبيعي غني قدر غنى الفلسفات المثالية ، لأنه يفسح مكاناً لرؤاها ، فستحتفظ الرومانطيقية بشكل من الاشكال بدعواها الخالدة بالرجوع الى ثروة التجربة الخيالية وتنوعها . ولربما كان بوسعنا ان نتطلع الى الامام كقسم من هذه المؤالفة الى تقارب اكثر بين الفكرين الغربي والشرقي .

فلسفات جديدة في الطبيعة والعلم

ان ايجاد فلسفة ملائمة في الطبيعة والعلم لمن الأمور التي تنال اهتماماً رئيسياً في ايامنا هذه لأننا نعيش وسط اكبر ثورة علمية اساسية منذ القرن السابع عشر . فالمفاهيم والمناهج المتضمنة في الطرق الفعلية للعلوم قد تغيرت تغيراً اساسياً ، ومعرفتنا السيكولوجية والاجتماعية بطرق العلم ووظيفته هي شاملة لحد أن ذات مفاهيم العقل والتجربة وعلائقهما ، التي بنيت عليها الفلسفة الحديثة بكاملها لم تعد قادرة على الصمود . فالفلسفات الطبيعية المعاصرة

تبدو منقسمة على قضايا تقنية ، وفي النهاية ، في السؤال عن العلم الذي يعتمد لتقديم المقولات والمناهج الاساسية . فالفلسفات التي تبدأ بالفيزياء والرياضيات تعتبر ان التركيب المنطقي للمعرفة العلمية هو الشيء الاساسي . وتلك التي تبتدىء من علمي الحيـــاة والنفس والعلوم الاجتماعية ، تشدد على المضمون الأبعد لمجرى البحث الذي من ضمنه يمكننا ان نتميز ذلك التركيب .

ومع ذلك يبدو ان الجانبين اخذا يقتربان من بعضهما البعض ، فالمفاهيم التي توسع فيها فلاسفة الفيزياء الرياضية كهوايتهد Whitehead مثلا ، اخذت تقترب من مفاهيم علم الحياة وعلوم الانسان . والفيزياء اليوم ، وهي تقف وجهاً لوجه امام عالمها من الطاقة الاشعاعية ، توحي بالافكار الجديدة . ولكن هذه الافكار بدورها تجد تطبيقاً لها في علوم الانسان . فهنالك اولاً الاعتناق الشائع لفكرة الزمن كمقولة اساسية . ونجد اليوم ان كلاً من الفيزياء وعلوم الانسان تأخذ الزمن والمجرى الزمني بصورة جدية . وقد توصلت الفلسفات البيولوجية والاجتماعية الى مفاهيم زمنية تشتقها الفيزياء الآن من موضوعها الخاص . والتشديد القديم في الفيزياء على « البنيان » وفي علم الحياة على الفعالية والمجرى يتوحدان الآن في تركيب جديد من كليهما . وهناك ميل لاستعمال مصطلحات جديدة ــ يصفها الكثيرون بأنها منطق جديد ــ وهي الاستمرار الزماني المكاني ، والحوادث ، والمجاري ، والفاعليات بدلاً من الاشياء او الجواهر . وقد ذهبت علاقة الموضوع بالمحمول وحل محلها السلاسل الوظيفية والنسب المتبادلة .

ثانياً ، هناك تشديد شائع على التركيب النظامي ، وعلى الوحدات والنماذج العضوية التي يمكن ان نتميز ضمنها افعالاً ابسط . لقد وجـــدت تلك العناصر بالتحليل ، وعندما وجدت اكتشف انها تفعل منذ البدء في نظام مرتبط بعضه ببعض . وقد تقفينا آثار هذا التغير في الفيزياء وعلمي الحياة والنفس . وفي كل حالة اخذت مفاهيم الحقل او العضوية او الوضع تحتل

اهمية اساسية .

ثالثاً ، هناك تشديد على المعرفة او العلم باعتبار انه هو ذاته فعالية ومجرى – وبالنهاية طريقة للفعل منظمة في مؤسسات . ولم تعد معطيات العلم احساسات منفصلة ابداً ، بل هي قياسات ، وفعاليات تمت ، تعتمد على انظمة زمانية مكانية معقدة ، من العلاقات المتبادلة ومناهج القياس . والعلم يتضمن الخلق واختراع بنيان نظرية مطولة واستخدامها . والمعرفة لم تعد تعتبر انها الرؤيا المباشرة سواء أكانت فكرية او حسية ، بل هي تتوسط وتؤثر ، لا بماهيتها او قيمتها – مع ان الناس ما زالوا يعتبرون المعرفة خيراً – وانما في طبيعتها وصفاتها . ويؤيد هذا المفهوم الوظيفي علم النفس ، وتاريخ العلم ، وكل تحليل لاسلوب البحث العلمي وللطريقة الفعلية في تكوين الفرضيات والنظريات العلمية . اما من ناحية الفعل او الفلسفات الوظيفية ، فقد توسع ديوي بهذا الأمر على اوضح شكل ممكن . واما من ناحية البنيان فان اصحاب المذهب المنطقي الوضعي المعتمدين على المعادلات الرياضية واساليب الفيزياء قد توصلوا الى نفس النتيجة .

اما المشكلة الرئيسية العلمية التي ما زالت متروكة بين هذين النوعين من الفلسفة الطبيعية فتتعلق بمعالجة القيم . فالفلسفات التي تبتدىء من الفيزياء تنزع لأن تخرج من حقل العلم ونطاق المنهج العلمي جميع مشاكل القيم . فهي اما ان تترك هذه المشاكل الى المعالجة التقليدية غير العلمية ، متنازلة عنها للشاعر والصوفي كما فعل رسل . او انها تتفق مع المنطقية الوضعية في اعتبار القضية بكاملها « عديمة المعنى » ، ذاهبة مع آير Ayer ان كل حكم على قيمة هو مجرد شعور شخصي . واما فلسفات التجربة البشرية – اي جميع ورثة هيجل من المادية الديالكتيكية الى ديوي – فهي تخضعها الى ذات مناهج النقد والقياس التي تخضع لها جميع الاعتقادات الاخرى . وبذلك تفتح لنا مجال الأمل باستعمال كل ما تعلمناه من الاسلوب العلمي

لنبني في النهاية علماً في القيم يمكن تشبيهـــه بالعلم الذي كان مجد الفكر اليوناني .

المذهب الطبيعي – يوناني وباكوني

نادى عصران في الماضي بلسان قادتهما بقبول محيط الانسان الطبيعي صراحة وصدقاً واعتبار انه يزودنا بمواد الحياة الصالحة . ففي اليونان الكلاسيكية تحدث اناس كانوا يعتقدون ان العالم هو بالدرجة الاولى شيء يجب التمتع به ، وان هذا التمتع يجب ان ينظم وينسجم ، ويوسع ، من خلال التوجيه العاقل ، والضبط العاقل لنزعات الانسان الطبيعية ومشاعره . وبشر بيكون في فجر العصور الحديثة بانجيل يدعو لا للتمتع وانما الى التحقيق والى اخضاع قوى الطبيعة لخدمة الرغبات الانسانية ، وخلق بيئة يستطيع الانسان ان يبني فيها بالاعتماد على العلم مملكة من القوة المسيطرة على الطبيعة . هذان الاتجاهان الطبيعيان اليوناني والباكوني قد بعثا وتوحدا في العصر الحاضر . وبالرغم من رومانطيقية الشعوب الغربية التي لا تشفى ، لا يبدو من المستبعد ان يكون المستقبل لهذا الايمان . فالعالم الحديث يأخذ ما تقدمه الطبيعة اليه ويشيد بناء يأمل ان يجد فيه التمتع والقوة . وهذا قبول صريح لخيرات الحياة ، وتكثيف ومضاعفة لها بالاعتماد على المعرفة العلمية – ربما كان هذا ما ينبثق من فوضى ضروب الايمان المتعارضة وطرق الخلاص الكثيرة ، التي رافقت المؤالفة الفكرية العميقة البالغة مع العلم والصناعة التي كان الغرب يقوم بها منذ عصر الانبعاث . ما هي المتع الاكثر ثباتاً وما هي القوة التي تستطيع حقاً ادراكها – هذه مشكلة ما زالت تنتظر حلاً . ولكن يبدو ان الناس مهما كان ترددهم شرعوا في تنفيذ المهمة بطرق لا حصر لها . وهم يرتكبون الاخطاء الفادحة وسيرتكبونها لمدة طويلة من الزمن . ولكنهم اخذوا يدركون بالتدريج شروط تحقيقها ووسائله . وسيظل الهدف اليوناني في التمتع ، كما يعبر عنه رينان او سانتيانا مثلاً ، جزءاً من الحكمة في نظر

الناقد او العارف ، بينما يعتبره آخرون غبار الكدح والكفاح وأقذارهما . وأما أولئك الذين لا يقنعون بالمآثر الماضية ، او بمنع جمهرة الجنس البشري من الملذات التي يتشوقون اليها ، فانهم يعتبرون ان مهمة الانسانية ومتعتها ، انما هي في بذل المزيد من الجهد لنيل مملكة عناصرها تحكم الانسان بالطبيعة وباهوائه وشهواته . والتعبير الحديث لهذا المثل الاعلى الواسع الانتشار من القوة في العلم ، والحياة الصالحة للجميع بواسطة الممارسة العاقلة للقوة هي فلسفة الذرائع . فالعقل واسطة الازدهار والتقدم الاجتماعي . وقد لا تقدم مثل هذه الفلسفة للفرد الموهوب قمماً عالية من النشوة وانكار الذات ، كطرق الخلاص التي ازدهرت في الماضي . لكنها قد تقدم للانسانية جمعاء ، في كفاحها ونضالها الاليم ، اصح واثبت طريق للاكتفاء واللذة على نطاق اوسع . ولا ريب ان في الجهد اللازم من اجل تحقيقها مجالاً كافياً لأيـة تضحية او اية حماسة قد يطلبهما الناس : كتب جون ديوي :

« ان هذا التغير في الاستعداد الانساني ازاء العالم لا يعني انه لم يعد للانسان مثل عليا ، او انه يتوقف عن ان يكون بالدرجة الاولى مخلوقاً ذا خيال . ولكنه يعني تغيراً جذرياً في صفة الملكوت المثالي الذي يكونه الانسان لنفسه ، وفي وظيفة هذا الملكوت . فالعالم المثالي في الفلسفة الكلاسيكية هو بالدرجة الاولى ملجأ يجد الانسان فيه راحة من عواصف الحياة . وهو مأوى يركن اليه هرباً من هموم الوجود وهو واثق كل الثقة انه وحده ارفع حقيقة . وعندما يقوى في الناس الاعتقاد بأن المعرفة عاملة فاعلة ، فالخير المثالي لا يظل منفصلاً منعزلاً . بل يكون بالاحرى تلك المجموعة مـن الامكانيات المتخيلة التي تدفع الناس نحو جهود ومآثر جديدة . ويظل صحيحاً ان الهموم التي ينوء الناس بحملها ، هي القوى التي تسوقهم لأن يرسموا صوراً زاهية لمستقبل افضل . لكن صورة الافضل تتكون بحيث تصبح وسيلة للعمل ، بينما يعتبر المثال في النظرة الكلاسيكية مكتملاً وجاهزاً في

عالم الملأ الاعلى – « عالم النومينا » او الاشياء بذاتها ... »

« وحين تتحقق وحدة المجرى الاخلاقي مع مجاري النمو الخاصة المعينة ، يتضح ان التربية الاكثر تنظيماً ووعياً للطفولة هي اكثر الوسائل اقتصاداً وجدوى في التقدم الاجتماعي وفي اعادة التنظيم الاجتماعي ، ويتضح ايضاً ان مقياس جميع مؤسسات الحياة الخاصة بالافراد البالغين هو تأثيرها في استمرار التربية المتواصلة. فالحكومة ، والتجارة ، والفن والدين وجميع المؤسسات الاجتماعية لها هدف ومعنى. وذلك الهدف هو تحرير وتنمية قابليات افراد البشر دون اي اعتبار للعرق او للجنس او للطبقة او للوضع الاقتصادي. وهذا كله مرادف للقول بأن مقياس قيمتها هو مدى قيامها بتربية كل فرد للتحقيق الكامل لجميع قابلياته. وللديمقراطية معان جمة ، ولكن ان كان لها معنى اخلاقي فهو في انها تقرر ان جميع المؤسسات السياسية والتنظيمات الصناعية تقاس بمدى مساهمتها في النمو الشامل لكل فرد من افراد المجتمع »[٥٣].

ويلخص سانتيانا المزاج الثقافي للعصر كما يلي :

« العصر الحاضر عصر نقدي وطريف ان نعيش فيه. ان الحضارة المميزة للمسيحية لم تختف. لكن حضارة أخرى تحل محلها. فنحن ما زلنا نفهم الايمان الديني. ونحن ما زلنا نقدر أبهة الفنون التي عرفها اجدادنا. ونحن نشأنا على المقاييس الاكاديمية في الهندسة والنحت والتصوير والشعر والموسيقى. وما زلنا نحب الملكية والارستقراطية مع ذلك النظام الخلاب المليء بالواجبات القائم على المؤسسات المحلية ، وامتيازات الطبقات ، وسلطة العائلة. وقد نحس بحاجة عضوية الى جميع هذه الاشياء ، ونتشبث بها ونحلم باعادة الحياة اليها. على ان صدفة المسيحية قد كسرت من جهة أخرى. فالعقل الشرقي الذي لا يقهر ، والماضي الوثني ، والمستقبل الصناعي الاشتراكي تجابه المسيحية بسلطة معادلة. ان حياتنا بكاملها وعقلنا قد تشبعا

بالتسرب البطيء الصاعد لروح جديدة هي روح ديمقراطية دولية متحررة وغير مؤمنة بالله ».

« قد نقشعر لهذه الاوصاف ، لكن ما نصفه هو شيء وضعي مبرر بذاته ، عميق الجذور في طبيعتنا الحيوانية وملهم لقلوبنا ، شيء مفعم باخلاق خاصة به ككل حافز حيوي . واننا عبثاً نحاول تجنبه . فقد تملكنا من خلال ميولنا ونماذجنا ولغتنا ، حتى ان ملوكنا وحكامنا انفسهم لا يشعرون براحة الا حين يتبذلون . حتى القساوسة والمبشرون لا يكادون يتحسسون باخلاص انهم يؤدون وظيفة شريفة الا حين يقفون انفسهم على العمل الاجتماعي . لأن الروح الجديدة قد سيطرت على ضمائرنا شئنا ام ابينا . وهذه الروح محببة ومقلقة في الوقت ذاته . محررة وبربرية معاً . وان فيلسوفاً في ايامنا يعي الحياة القديمة والجديدة معاً قد يردد ما قاله غوته عن غرامياته المتعاقبة — انه لشيء جميل ان نرى القمر يرتفع في السماء حين لا تزال الشمس ترسل الاشعة الباهتة »[٥٤].

ونتابع مع ديوي :

« ان الافكار الجديدة اذ تجد تعبيراً ملائماً لها في الحياة الاجتماعية ، فستصبح قسماً من الاساس الاخلاقي ، وستُعمّق الافكار والاعتقادات ذاتها فتنال البقاء وتنتقل بصورة لاشعورية . وستلون الخيال وتلزم الرغائب والانفعالات جانب الاعتدال . ولن تشكل مجموعة من الافكار تحتاج الى شرح ، ودعم ومحاربة ، ولكنها ستكون طريقة عفوية في النظر للحياة . وعند ذلك تصبح لها قيمة دينية . وستنتعش الروح الدينية من جديد ، لأنها ستكون منسجمة مع اعتبارات الناس العلمية الثابتة ، وفعالياتهم الاجتماعية العادية اليومية . ولن تكون مضطرة لأن تعيش حياة فزعة ، نصف مستترة ، ونصف معتذرة ، لكونها مرتبطة بأفكار علمية وعقائد اجتماعية تتآكل باستمرار ثم تتحطم . ولكن الافكار والاعتقادات ذاتها ستصبح بصورة

خاصة اعمق واشد لأنها تتغذى بصورة عفوية بالعاطفة ، وتتحول الى رؤيا خيالية وفن جميل ، في حين انها الآن تعتمد ، بشكل عام ، على الجهد الواعي والتأمل المتعمد ، والتفكير المقصود . وهي تقنية ومجردة ، لأنها لم تصبح بعد امراً مفروغاً منه بالنسبة للخيال والمشاعر » .

« وانه اذ يستحيل ان نحتفظ وان نسترجع بالارادة المتعمدة منابع الدين والفن التي فقدت قيمتها ، فمن الممكن ان نسارع بانماء منابع حيوية لدين وفن مقبلين . ولن يتم ذلك بعمل يرمي بشكل مباشر الى ايجادهما ، ولكن باحلال الايمان بالاتجاهات الفعالة اليوم محل الخوف والاشمئزاز منها ، وبالشجاعة الذكية للسير الى حيث تقودنا التغيرات العلمية والاجتماعية . نحن ضعفاء اليوم في الامور الفكرية المثالية لوجود افتراق بين ذكائنا واشواقنا . ومع ان قوة الظروف تضطرنا لأن نسير قدماً في التفاصيل اليومية لاعتقاداتنا وافعالنا ، الا ان افكارنا ورغائبنا العميقة تتجه الى الوراء . وحين تتعاون الفلسفة مع مجرى الحوادث ، وتوضح معنى التفاصيل اليومية وتجعلها مفهومة ، فحينذاك يتداخل العلم والعاطفة ، ويتعانق العمل والخيال . وعندها يصبح الشعر والاحساسات الدينية ، ازاهير الحياة من غير قسر او فرض . ومهمة الفلسفة ايام الانتقال ومشكلتها ، هي التوسع بهذا التعبير عن معاني مجرى الحوادث الواقعة وما تكشف عنها » **.

المصـــادر

1. Arthur Balfour, Foundations of Belief, 29-31.
2. Bertrand Russell. Free Man's Worship.
3. Hugh Eliot, Modern Science and Materialism, 39.
4. Ibid., 68, 69.
5. Gilbert Murray, The Stoic Philosophy, 64-66.
6. William James, Pragmatism, 105.
7. Matthew Arnold, Dover Beach.
8. Tennyson, Supposed Confessions of a Second-Rate Sensitive Mind.
9. Tennyson, In Memoriam.
10. Ibid.
11. Arthur Hugh Clough, Perchè Pensa ? Pensando s'invecchia.
12. Clough, «With Whom is no variableness, neither shadow of turning» and «Say not the struggle naught availeth».
13. James Thomson, The City of Dreadful Night.
14. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, Frauenstädt ed., 367, 379.
15. Ibid., 448.
16. Ibid., 486, 487.
17. Thomas Hardy, The Dynasts, 1919, 1, 524.
18. Walter Pater, Conclusion to The Renaissance.
19. E. Renan, Examen d'un conscience philosophique, in Feuilles détachées.
20. G. Santayana, Sonnet XIII.
21. Santayana, The Rustic at the Play, in The Hermit of Carmel and Other Poems.
22. Omar Khayyam, Fitzgerald tr.

23. Anatole France, Le Jardin d'Épicure, 97.
24. Ibid., 66, 67.
25. Ibid., 33.
26. Ibid., 122, 136.
27. Clough, Peschiera.
28. Thomas Huxley, Evolution and Ethics, 80.
29. Ibid., 81, 84.
30. Matthew Arnold, In Harmony with Nature.
31. Bertrand Russell, Free Man's Worship.
32. J. E. Creighton, «Two Types of Idealism», Philosophical Review (1917), 516.
33. Thomas Carlyle, Sartor Resartus, ch. 8.
34. R. W. Emerson, The Over-Soul.
35. B. Bosanquet, The Principle of Individuality and Value, 240.
36. Bosanquet, Social and International Ideals, 244, 246.
37. Josiah Royce, Spirit of Modern Philosophy, 448, 459.
38. Tennyson, In Memoriam.
39. H. Spencer, Data of Ethics, 250 - 54.
40. Marx, Communist Manifesto, ch. 1.
41. Henrik Ibsen, Peer Gynt, Act II, Scene 3.
42. J.M. Guyau, quoted in Pages choisis, 123 - 25; L'Irreligion de l'Avenir.
43. John Dewey, Democracy and Education, 60, 96, 100, 101.
44. J. H. Tufts, in Creative Intelligence, 404.
45. Henri Bergson, Creative Evolution, 247, 248, 266, 269 ff.
46. Nietzsche, quoted in E. Singer, Modern Thinkers and Present Problems, 190.
47. Nietzsche, Thus Spake Zarathustra.
48. Nietzsche, quoted in Singer, 194.
49. Ibid., 204.
50. Nietzsche, Human, All-too Human, par. 475.
51. Nietzsche, quoted in Singer, 209.
52. Ibid.
53. John Dewey, Reconstruction in Philosophy, 118, 186.
54. G. Santayana, Winds of Doctrine, 1.
55. Dewey, Reconstruction in Philosophy, 210, 211.

المــراجع

مراجع عامة

G. H. Mead, Movements of Thought in the 19th Cent.; J. T. Merz, H. of Eur. Thought in the 19th Cent., III, IV. R. B. Perry, Present Phil. Tendencies, Present Conflict of Ideals (esp. valuable). Ueberweg, Ges. der Phil., Bde. IV, V, full bibliog. H. Höffding, H. of Modern Phil., Mod. Philosophers; E. Bréhier, H. de la Phil. Hists. of phil. by B.A.G. Fuller, W.T. Marvin, G. Boas; Falckenberg, Weber-Perry, Windelband. R. Eucken, Main Currents of Modern Thought; L. Stein, Phil. Strömungen d. Gegenwart; A. Rey, La Phil. Moderne ; G. de Ruggiero, Modern Phil. W.T. Jones, Cont. Thought of Germany; W. Brock, Cont. German Phil. J.A. Gunn, Mod. French Phil.; D. Parodi, La Phil. Cont. en France; I. Benrubi, Cont. Thought of France, Phil. Strömungen d. Gegenwart in Frankreich. A.K. Rogers, English and American Phil. since 1800; R. Metz, Hundred Years of British Phil.; hists. by J.M. Forsyth, W.R. Sorley, J. Seth ; J.H. Muirhead, ed., Cont. British Phil. V. L. Parrington, Main Currents of American Thought; Adams and Montague, eds., Cont. American Phil.; Kallen and Hook, eds., American Phil. Today and Tomorrow.

العالم الآلي

H. Spencer, First Principles; L. Büchner, Force and Matter; E. Haeckel, Riddle of the Universe; Carl Snyder, The World-Machine; H. Eliot, Modern Science and Materialism; W. Ostwald, Natural Philosophy; Karl Pearson, Grammar of Science. For implications, see Bertrand Russell, Free Man's Worship, What I Believe, Scientific Method in Philosophy, ch. VIII; Anatole France, Garden of Epicurus; G. Santayana, Reason in Common Sense.

التشاؤم

Arthur Schopenhauer, World as Will and Idea, Essays in Pessimism; E. Singer, Modern Thinkers and Present Problems, ch. VI; works by W. Wallace, T. Whittaker; G. Simmel, Schopenhauer und Nietzsche. E. von Hartmann, Philosophy of the Unconscious. Tennyson, esp. In Memoriam; Arnold; A.H. Clough; J. Thomson, City of Dreadful Night; Thomas Hardy, Dynasts, poems, novels.

الجمال والفن

Walter Pater, Marius the Epicurean, Renaissance; Swinburne, Aldous Huxley. E. Renan, Dialogues et Fragments Philosophiques; Drames Philosophiques; see Faguet, 19e Siècle, L.F. Mott, Renan, Anatole France, Garden of Epicurus, etc. R. Lalou, Contemporary French Literature. G. Santayana, Life of Reason, Scepticism and Animal Faith, Hermit of Carmel, Sonnets.

التحدي

T.H. Huxley, Evolution and Ethics; W.R. Sorley, Ethics of Naturalism; B. Russell. Free Man's Worship.

تمجيد الطبيعة

J.B. Bury, Idea of Progress; Herbert Spencer, First Principles, Progress, Its Law and Cause, Data of Ethics. A. Comte, General View of Positivism, Positive Philosophy. tr. Martineau; J.S. Mill, A. Comte and Positivism. John Fiske, Outlines of Cosmic Philosophy; Karl Marx.

التطور الخلاق

J.M. Guyau, Non-Religion of the Future; Morals without Obligation or Sanction; Vers d'un Philosophe. H. Bergson, Creative Evolution, Time and Free Will; works by H.W. Carr, E. LeRoy. M. Blondel, L'Action; K. Gilbert, The Philosophy of Blondel. W. James, Pluralistic Universe; John Dewey, Democracy and Education, Creative Intelligence. C. Lloyd Morgan, Emergent Evolution; Life, Mind and Spirit; S. Alexander, Space, Time, and Deity; J.E. Boodin, Cosmic Evolution, Three Ints. of the Universe.

Nietzsche: Works, O. Levy ed. esp. Thus Spake Zarathustra, Genealogy of Morals, Beyond Good and Evil. Singer, Modern Thinkers and Present Problems, ch. VII; works by W. Salter, R. Richter, C. Andler.

احتجاج الفلسفة المثالية

A. Aliotta, The Idealistic Reaction against Modern Science. J. Ward, Naturalism and Agnosticism; G.P. Adams, Idealism and the Modern Age. H. Lotze, Microcosm, System of Philosophy (most scientific in Spirit); F. Paulsen, Introduction to Philosophy; R. Eucken, Value and Meaning of Life, Life of the Spirit, Life's Basis and Life's Ideal. B. Croce, Practical Philosophy, Aesthetics. T.H. Green, Prolegomena to Ethics; F.H. Bradley, Appearance and Reality; A.E. Taylor, Elements of Metaphysics; R.B. Haldane, Pathway to Reality; B. Bosanquet. J. Royce, Religious Aspect of Philosophy, Spirit of Modern Philosophy, World and the Individual, Philosophy of Loyalty; H. Münsterberg, Eternal Values; F. Adler, An Ethical Philosophy of Life; R.F.A. Hoernle, Idealism. G.W.

Cunningham, Idealistic Argument in Recent Brit. and Amer. Phil.; W.M. Urban, Intelligible World, Language and Communication; B. Blanshard, Nature of Thought. C. Barrett, ed., Cont. Idealism in America.

ظهور الفلسفة الطبيعية

G. Santayana, Life of Reason; Selections, ed. I. Edman. F.J.E. Woodbridge, Purpose of History, Realm of Mind, Nature and Mind, Essay on Nature. John Dewey, Democracy and Education. Reconstruction in Philosophy, Human Nature and Conduct, Ethics, Experience and Nature, Quest for Certainty, Philosophy and Civilization, Art as Experience, Common Faith, Freedom and Culture. M.R. Cohen, Reason and Nature. R.W. Sellars, Evolutionary Naturalism, Phil. of Physical Reality; R.B. Perry, Gen. Theory of Value. S. Alexander, Space, Time and Deity; A.N. Whitehead, Science and the Modern World, Process and Reality, Nature and Life.

الفلسفات العلمية المتأخرة في القرن التاسع عشر

J.S. Mill, Logic; E. Mach, Pop. Scientific Lectures, Analysis of Sensation; Karl Pearson, Grammar of Science. W. Ostwald, Natural Philosophy; H. Helmholtz, Pop. Lectures; E. Cassirer, Substance and Function. H. Poincaré, Science and Hypothesis, Science and Method, Value of Science; P. Duhem, La Théorie Physique. C.S. Peirce, Chance, Love, and Logic; Collected Papers; study by J. Buchler. William James, Princ. of Psychology, Meaning of Truth, Pluralistic Universe, Radical Empiricism; R.B. Perry, Thought and Character of W. James.

الفلسفات العلمية المعاصرة

Bertrand Russell, Outline of Phil.; Scientific Outlook; Principles of Math., Our Knowledge of the External World, Int. to Math. Phil., Mysticism and Logic, Analysis of Mind, Anal. of Matter. G.E. Moore, Principia Ethica, Phil. Essays. S. Alexander, Space, Time, and Deity; C.

Lloyd Morgan, Emergent Evolution, Emergence of Novelty. C.D. Broad, Scientific Thought, The Mind and its Place in Nature. A.N. Whitehead, Princ. of Natural Knowledge, Concept of Nature, Science and the Mod. World, Symbolism, Process and Reality, Nature and Life. M.R. Cohen, Reason and Nature. E. Nagel, «Logical Empiricism», in Amer. Scholar, 1939; C.W. Morris, Logical Positivism, Pragmatism, and Scientific Empiricism; O. Neurath, ed., Foundations of the Unity of Science; R. Carnap, Phil. and Logical Syntax, Logical Syntax of Language; P. Frank, Interps. and Misinterps. of Mod. Physics; H. Reichenbach, Experience and Prediction. John Dewey, How We Think, Essays in Experimental Logic, Experience and Nature, Quest for Certainty; Logic, the Theory of Inquiry. G.H. Mead, Phil. of the Present; Mind, Self, and Society; Phil. of the Act. C.I. Lewis, Mind and the World-Order. P.W. Bridgman, Logic of Mod. Physics. On Values : John Dewey, Theory of Valuation; R.B. Perry, Gen. Theory of Values. B. Russell, Outline of Phil.; M. Schlick, Problems of Ethics; A.J. Ayer, Language, Truth and Logic.

٢٢ المثل العليا الاجتماعية في العالم المتنامي

كيف نصل الى ايجاد تنظيم ناجح لحياتنا الاقتصادية ؟ وكيف نؤالف بين كامل تراثنا من الثقافة الغربية ، الانسانية ، الديمقراطية ، الحرة ، وبين المطالب الصعبة والوعود المؤجلة للحياة الصناعية ؟ لقد خشي الناس في القرن التاسع عشر ان يقوض العلم أسس الكنيسة . ونحن نرتعد اليوم خشية ان تؤدي الاجراءات التي لا مفر لنا من ان نتخذها تلبية لذلك النداء الملح الى الترابط الفعال الذي نشأ عن جهازنا الصناعي — ان تؤدي الى تهديم كامل تراثنا من القيم الفكرية والاخلاقية التي توصلنا بجهد اليها ، كما يبدو حاصلاً في كثير من البلاد اليوم . هذا اذا لم نقل شيئاً عن فرض ثورات اساسية في بنياننا السياسي والاجتماعي ان كان لامكانيات التكنولوجيا ان تتحقق ، او ان كان لها ان تستمر في قيامها بوظيفتها ، او بالواقع ان كان لها ان تظل ملكنا على الاطلاق . والحاجة لاعادة البناء الاقتصادي ملحة لدرجة اننا غالباً ما ننسى اننا نجابه بالواقع مشكلة اعادة بناء ثقافتنا بكاملها . ولكن مهما بدت مهمة البناء الاقتصادي هامة في هذه الايام ، ومهما كان التنظيم الاقتصادي الذي نوجده اساسياً في تعيين الحدود والشروط لاعادة البناء الثقافي الذي سيتلوه فان مهمة البناء الثقافي ستكون ، بلا ريب ، اكثر اهمية وصعوبة وتعقيداً . فهي بالغة الصعوبة حتى ضمن حدودنا ،

وانها لتكاد تصبح مستحيلة الحل اذا اخضعت بكاملها لمشكلة التنظيم الاقتصادي. ولقد اوضحت تجربة اوروبا الوسطى ان الطريقة المتبعة لجعل الناس يتفقون على بناء اقتصادي مترابط وضروري ، قادرة على ان تحقق في يسر وسهولة ، ثورة ثقافية كاملة . ولما لم يزل امامنا متسع من الوقت لننتخب طريقنا ، فعلينا ان نتأكد بأن المنهج الذي نواجه به مشاكلنا الاقتصادية سيخلق بناء ثقافياً جديداً نستطيع ان نعيش فيه .

بعد الأزمة الاقتصادية الخانقة التي وقعت حوالي سنة ١٩٣٠ ، وفي وسط الكفاح القائم بين منهجين سياسيين متنافسين ، يجب ان تكون هذه الحقائق واضحة لكل انسان مفكر . ولكنه اصبح من الواضح منذ عدة اجيال خلت ان الثورة الصناعية التي تمت في القرن الاخير ، قد غيرت ملامح المجتمع الانساني بصورة تفوق في جذريتها بكثير اي تغير تم منذ بدء التاريخ المكتوب . ولكي نجد لها مثل هذه القوة المدمرة يجب ان ندير انظارنا صوب اختراع النار في العصور المظلمة ، يوم شرع الانسان يصبح انساناً ، او يوم انتقل من حياة بدوية معتمدة على الصيد ، الى حيـــاة ريفية مستقرة ومعتمدة على الزراعة . وفي ايامنا هذه ، يقع من التغيرات الاجتماعية في حقبة واحدة او في سنة واحدة من الزمن ما يزيد عما كان يتم في قرون كاملة في الماضي . وهذا التسارع المستمر هو اعجل اليوم مـــن اي وقت مضى . ان التأثير على عقل الانسان واعتقادات الانسان قـــد تغلغل بصورة طبيعية في كل نسيج من كيانه الفكري . ولـــكن مؤسساته بالرغم من جميع تغيراتها السريعة ، لم تساير بشكل من الاشكال نمو النظام الصناعي . ولم يكن في اي يوم من الايام مثل هذه الشقة الواسعة بين الافكار والاعتقادات التي يحاول الناس ان ينظموا افعالهم بالاستناد اليها وبين مقتضيات وضعهم . وبالنظر للحاجة الملحة لاجراء موافقة بين البناء الاجتماعي وقواعده التكنولوجية اضطر الناس لأن يشحذوا باطراد قواهم الفكرية في محـــاولة حل مشاكل العلاقات الانسانية والاجتماعية . ان اولئك الذين لو أتوا الى

الوجود في عصر سابق لسلموا بنظامهم الاجتماعي يدرسون اليوم جميع مشاكلهم على ضوء اعتبارها ، مشاكل تنافر أو عدم موءالفة بين جماعة وجماعة . وما زلنا نحتار ونرتبك حين نجد انه لم يعد في مقدورنا ان ننظم حياتنا السياسية بواسطة اعتقادات وموءسسات وضعت على ضوء من مشاكل حضارة ريفية تتطلع الى توسيع الحدود والاستيطان في الاراضي المفتوحة . وما زالت جماعات كثيرة تود ان توجه المجتمع الاقتصادي الحالي المتميز بما فيه من شركات ضخمة ، وموءسسات مال مركزية ، بالاعتماد على افكار وضعت لتلبية حاجات انجلترا او فرنسا في القرن الثامن عشر يوم كانتا بلدي تجارة وزراعة . وما زلنا نشعر الآن ان من واجبنا موءالفة سلوكنا وعلاقاتنا الانسانية بالاستناد الى قانون اخلاقي نشأ في فلسطين القديمة قبل ما يزيد عن الفي سنة . وعدنا في علاقاتنا الدولية الى الاستناد على تلك القوة العارية التي بدورها كانت قد تحررت قبل اربعة قرون من نظام آخر بال وضيق هو نظام الحكم الكلي للكنيسة . فليس من المستغرب اذن ان تثبت هذه الاعتقادات والموءسسات عدم صحتها وان توءدي إلى ارتباك وتهديم متقابلين .

وهذا هو السبب في ان الدين والفلسفة قد اخذا على عاتقهما اليوم مهمة اجتماعية بالدرجة الاولى . وهذا هو السبب في ان اعمق تفكير الانسان منصرف نحو المثل العليا والمناهج الاجتماعية . وقبل ان تستفحل الازمة الحاضرة بكثير ، اصبح التعبير الرئيسي المميز لعقل العصر الحديث ، هو انشغاله بأهداف الفعاليات الانسانية وغايات الموءسسات الانسانية . والناس اليوم ينظرون الى المثل العليا الاجتماعية باعتبار انها في الدرجة الأولى مثل عليا في التغير ، ومثل عليا على ضوئها يجب ان يتغير المجتمع . وكانت مثل هذه الاهداف في العصور الوسطى وفي الحضارات الشرقية الكبيرة ، تأليها للنظام القائم ، وشروحاً للقيم التي يمكن تحقيقها من خلاله وبواسطته . حتى في اليونان الكلاسيكية حيث كان التغير الاجتماعي ايضاً واقعاً لا يمكن التهرب منه ، كانت المثل العليا التي وضعها الناس تعبيراً عن افضل حياة

يمكن ان يعيشوها في نظام الدولة المدينة . اما اليوم فكل قول عن حياة صالحة للمجتمع يتضمن اعادة البناء ، والاصلاح ، واعادة التنظيم ، وربما الثورة . والمثل العليا الاجتماعية اما ان تكون رؤى خيالية او برامج عملية في التغير . اما المذهب المحافظ كما عرف في الماضي فلم يبق له اليوم سوى القليل من الدعاة : وليس هنالك من هو مستعد لأن يبلور الحاضر القريب . ويكثر دعاة الرجعية الذين يتطلعون بشوق الى الماضي . وهنالك اعداد كبيرة من الثائرين الذين يتمنون ان يخلقوا جميع الاشياء من جديد . ولكن ليس من احد يرغب في الرجوع الى ما اجتزناه بالأمس بعد المشقة والجهد ، اذ ان الحاح عالمنا المتنامي على التنظيم هو شديد جداً .

والآن تأتي الحرب لتهدم الكثير من الآمال الكبيرة ولتجعل جميع البرامج الاجتماعية التي دعا الناس بحرارة اليها تبدو غير واردة وعديمة المعنى . وفي عالم تحكمه القوة الحربية ، هل يستطيع الناس ان يضعوا لأنفسهم مثلاً اجتماعياً غير القوة العارية ؟ هل نستطيع ان نفعل اكثر من ان نتهيأ لندافع عن القدر الذي يمكن الدفاع عنه من تراثنا من المثل العليا الاجتماعية الديمقراطية والحرة ، ومن الاحترام لفردية الناس وكرامتهم ، في عالم تحكمه المناهج الكلية الدكتاتورية والقوة المادية ؟

لا شك ان الحرب تجعل من المتعذر تحقيق الكثير من الآمال الزاهية وتجعل من الضروري فرض الكثير من الاجراءات الكريهة . اما التغيرات التي اصبحت اكيدة بسببها ، فستظل حقائق لا يمكن التهرب منها بل يجب الاعتراف بها . ولكنها لم تمس اهمية مشكلة اعادة البناء الاقتصادي وان كان لأمريكا ان تدافع عن ارثها في العالم الذي تتنبأ به اسوأ مخاوفنا .. فتلك مشكلة يجب ان تعالج بجد يفوق كثيراً كل ما فكرنا به حتى اليوم . ويجب ان نستبعد تماماً من نظامنا كل هدر ، وضياع ، وقلة كفاءة ، وكل فشل في استعمال الموارد الانسانية والتكنولوجية . ولا نستطيع الاستمرار في الجدل عما اذا كانت الارباح الاجتماعية الناجمة عن تحسين التنظيم الاجتماعي

تعادل الخسائر التي ترافق هذا التنظيم . فتلك مشكلة قد بت فيها . فالحرب قد عجلت كثيراً في اجراء المؤالفة بين التوجيه الاقتصادي والحاجات التكنولوجية التي اثبتت ازمة سنة ١٩٣٠ الاقتصادية انها مشكلة حادة بالغة . ومهما كانت النتيجة فسيكون من الصعب التعرف على التنظيم الاقتصادي الاوروبي الذي سينتج عنها . والتوجيه الاجتماعي الذي ستحققه في امريكا سيجعل « النظام الجديد » نظام روزفلت الاقتصادي يبدو لرجل الاعمال وكأنه الفردوس المفقود .

والحقيقة ان مشكلة اليوم الرئيسية ليست مشكلة الهدف الذي هو ايجاد جهاز صناعي منظم . فذلك التنظيم مفروض علينا شئنا ام ابينا . فالدول المعتدية الطامحة في التوسع قدمت من التضحيات في سبيل بناء اقتصاد فعال مساند للقوة العسكرية ، ما يفوق كل ما كان يبدو لنا حتى في الاحلام ممكناً ، قبل بضع سنوات خلت . ويتوجب على البلاد الاخرى اذا ارادت ان تقابل التحدي ان تحقق مثل هذه القدرة . ومجالات الخيار تضيق اكثر فأكثر حول نوع التوجيه الجماعي للمجتمع الصناعي الذي يجب ان يتم في البلاد الديمقراطية . اما المشكلة التي ما زالت قائمة والسؤال الكبير الذي ما زال مطروحاً في الصراع الحالي فهو يتعلق بطريقة تحقيق الهدف . فهل تستطيع البلاد الديمقراطية ان تستفيد الى ابعد حد ممكن من مواردها التقنية المدهشة بأساليبها السياسية القائمة ؟ وهل تتمكن من ان توافق بنيانها الاجتماعي مع مطالب الآلة الصناعية دون ان تضحي تماماً بالقيم الانسانية الحرة المتراكمة في تراثها الطويل ؟ وهل يتفق المثل الاعلى الديمقراطي مع التنظيم الصناعي الفعال .

مثل هذه الاسئلة تنفذ الى اعماق حياة الأمة اكثر بكثير من مجرد صراع الفئات الوطنية المتحاربة من اجل الوصول الى القوة والسيطرة . ولكن هل بوسع الصناعة ذاتها ان تعيش طويلاً في ظل التنظيم القومي وحده ،

وايها سيثبت في النتيجة انه اقوى – تلك قضايا ما زالت نتائجها مجهولة . فمستقبل القيم الديمقراطية يرتكز على مدى مقدرة الاساليب الديمقراطية على اثبات نجاح مماثل لنجاح خصومها في مجابهة المهمة التي لا يمكن التهرب منها وهي ايجاد الترابط الاقتصـــادي . وكل دفاع عن الماضي وحده لن يكون اكثر من دفاع تأخيري تقوم به قوات المؤخرة . ولا أمل للأساليب الديمقراطية في الحياة الا اذا استطاعت ان تقوى وتتسع . وعلى ذلك فان المثل العليا والبرامج الاجتماعية التي تم وضعها في الاجيال الاخيرة متصلة بجذور المشكلة ، فلا يمكننا القول بأنها غير واردة في الأزمة الحاضرة . وما لم يحقق اعادة البناء الاجتماعي الذي قصدته هذه الاجيال كلها فقد نربح المعارك ولكننا سنخسر الحرب . وقد تنجح الديمقراطيات في مجابهة هذه او تلك من الدول الدكتاتورية ، ولكن هذه المجابهة يجب ان تكون بقيامنا نحن بتحقيق المهمة الاقتصادية الجوهرية التي قصدتها تلك ، بطريقتنا الخاصة وبشكل افضل مما فعلت . اما اذا فشلت الديمقراطية فلا بد لها ان تلجــأ بدورها للدكتاتورية .

نماذج متباينة من المثل الاعلى الاجتماعي

هنالك نموذجان متباينان رئيسيان للمثل العليا في التغير الاجتماعي . فهنالك اليوتوبيا ذات النزعة المطلقة ، وذات الصور الكاملة للمجتمع الأمثل . وهي تصبح في نظر اولئك الذين يتأملونها طويلاً وفي شوق ، سماوات صحيحة قادرة على ان تلهم النفس وان تنعش القلب . وهي دساتير مناضلة ، تولدت اما في ابان المعركة او في اعقاب الهزيمة . لكنها تتضمن ايضاً جميع النواقص التي يمكن ان تتعرض لها مثل هذه الرؤى الخيالية . وهي مهما كانت ملهمة ومشجعة لكنها قليلاً ما تظهر كيف يمكن تحقيق اهدافها ، بل قد تغلف العقل ضد اجراءات الاصلاح العملية . وفي المثل الاعلى لعمال العالم الصناعيين ، «I. W. W.» المدرج في مقدمة دستورها ، نموذج كامل لهذا الحماس :

« ليس بين الطبقة العاملة والطبقة المستخدِمة اي شيء مشترك. ولن يكون سلام ما دام الجوع والفاقة منتشرين بين الملايين من العمال، بينما تمتلك الاقلية التي تتألف منها الطبقة المستخدِمة جميع الاشياء الطيبة في الحياة. ويجب ان يقوم صراع بين هاتين الطبقتين الى ان ينتظم عمال العالم كطبقة واحدة ويستولوا على الارض وآلة الانتاج، ويزيلوا نظام الاجور »[1].

وفي مقابل هذا النموذج من المثل الاعلى الاجتماعي الذي يجعل من الثورة الاجتماعية ديناً، ومن احلامها سماء، هناك مثل أعلى اقل طموحاً، ولكنه اكثر واقعية، وهو يعالج مشاكل معينة على ضوء مبادىء عامة هي بذاتها قابلة باستمرار لاعادة النظر. فهو نسبي اكثر مما هو مطلق، وعملي فلا يرفض التسوية، وتجريبي لا توكيدي. وهو لا يتضمن ايماناً دينياً ملتهباً، بقدر ما يتضمن اسلوباً علمياً هادئاً. وهو ينسجم تماماً مع الاتجاه الباكوني الطبيعي، الذي كان واحداً من ثمار الاكتشافات العلمية في القرن الاخير. وهو يتحرى بعقل مفتوح ويطبق الاختبارات المتئدة في كل خطوة. وحين يتقدم فان المعرفة الثابتة بالمجاري الاجتماعية المعقدة هي التي تقود ايمانه.

وجد هذان النموذجان من المثل الاعلى الاجتماعي والاسلوب الاجتماعي دوماً في العالم، وسيظلان فيه من غير شك، وكل منهما يساهم في مجرى التغير بالكثير مما له قيمة. فأولهما يعطي القوة الدافعة المساندة وثانيهما يقدم الذكاء ويحدد موقع الهجوم. ففي القرن الثامن عشر مثل الاول روسو، ومثل الثاني بانثام اذ انهما كانا يهدفان في النهاية إلى نفس الغاية — مع ان اياً منهما لم يكن ليقر بذلك. وفي ايامنا هذه لاقى المذهب الاخلاقي رواجاً كبيراً بين اولئك الذين ينتقدون في شيء من التطرف، الاجراءات المعينة، الواضحة العجز والتشويش والتباين، التي تطبقها الحكومات الديمقراطية

للتوسع في التوجيه الاجتماعي –كمثل نظام هوفر او نظام روزفلت الجديد – وكان ايمانها بضرورة قيام ثورة خالصة في القوى الاقتصادية قبل امكان تطبيق التغيرات الواسعة التي تطلبها هو اقوى حجة لها . وقد تولد هذا الايمان عن العناد الذي ابدته الفئات الممتازة في مقاومة حتى انصاف حلول كهذه ، وسط أزمة خانقة كأزمة عام ١٩٣٠ . ولذا فانها نادت بأن التغلب على المعارضة المتشبثة ، تستدعي تسلح المهاجمين بأشد نوع من النفسية المحاربة .

لكن ما تطلبه الصناعة بصورة عامة اصبح الآن واضحاً كل الوضوح ، وكذلك فان التفاصيل ، مهما كان المصدر المسؤول عنها ، اصبحت موضوع بحث وتنقيب واختيار ، بحيث يبدو ان التصلب والتجمد ، وتوكيد الدعوة المطلقة اقل ملاءمة من مرونة التجريبي ومقدرته على المؤالفة . ولا ننس بعد هذا ان الثورات ذاتها لا يسببها الثائرون كما يفكرون احياناً ، وانما تسببها الظروف ، واذا كان الثائرون على مقدار من الحظ بحيث يبقون على قيد الحياة بعد تحمل مسؤوليتهم ، فانهم يتعلمون بسرعة كيف ينصرفون كرجال دولة عمليين . ومهما كانت اخطاء الشيوعية الروسية فلم يكن التصلب الزائد في البرامج نقصها الرئيسي . وجاءت الحرب بما تفرضه من تعبئة في سبيل الدفاع الوطني ، بعامل قوي جديد يدفع حتى من كان شديد النفور من التغير الاجتماعي الاساسي الى تقبله . ومن المرجح ان ينسى اصحاب الدعوة المطلقة ، حتى ولو حملوها منذ ولادتهم ، معادلاتهم المجردة امام ضغط المهمة الجديدة في محاولة دفع التغيرات الآتية في الاتجاه الذي يحبذونه .

ليس من قصدنا هنا ان نصف كيف نشأت الفلسفات الاجتماعية المتعددة في العصر الصناعي وكيف تطورت . لا ولا نقصد ابداً ان نصف الحركات المنظمة التي تجسمت فيها . بل بالاحرى سننهي قصتنا عن تكوين العقل في العالم الغربي ، برسم صورة عن قسم من اهم هذه المثل العليا المتباينة ، بنفس الروح والمقياس اللذين وضعنا على اساسهما المثل العليا

الاجتماعية في القرون الوسطى والانبعاث او عصر التنوير . وعلى الباحث في الحالات الاقتصادية والسياسية ان يبحث في غير هذا الكتاب عن سجل الحوادث . اما هنا فسنحاول في الغالب ان نعرض الافكار الرئيسية التي كانت قاعدة لتلك الحركات . ماذا كانت الاعتقادات والرغبات والمثل العليا الرئيسية التي دفعت الناس الى العمل منذ عام ١٨٤٨ ؟ ماذا كان في عقولهم من افكار عبرت عن نفسها في المجهودات العملية التي سخروا لها قواهم او انعكست فيها تلك المجهودات ؟ سنبحث في المثل العليا الاجتماعية الرئيسية في عالم من التكنولوجيا المتوسعة وهو يبحث عن تنظيم له . وسندرس اولاً تلك المثل العليا التي كرست لها الصناعة الفردية جهودها الفعلية . ثم نبحث المثل العليا التي بواسطتها حاول الناس ان يستخدموا ويوسعوا الاساليب الديمقراطية والحرة من اجل اصلاح مجتمعهم واعادة بنائه في الاشكال التي اتخذتها بين الطبقة الوسطى وطبقات العمال . وسنأخذ المثل العليا التي تزعم السلطة لنفسها ، والمثل العليا الدكتاتورية التي ضجرت بتلك الاساليب الديمقراطية في السعي لنفس الهدف الاقتصادي فنبذتها . واخيراً سنمر لماماً بالمثل العليا في العلاقات الدولية التي تأمل الناس ان يتسع بواسطتها التنظيم الى ما وراء حدود الدولة القومية .

المثل العليا للطبقة المتوسطة

بعد عام ١٨٤٨ اصبح العالم ملكاً للطبقة المتوسطة — اي رجال الاعمال والصناعة مع تبعهم المرافقين من رجال الحرف والمهن . ثم ان الطبقات العليا القديمة من الكهنة والنبلاء اصحاب الاراضي ، الذين احتفظوا بسلطتهم ، رغم ما تعرضت له من ضغط شديد في بعض البلاد ، حتى الثورة الفرنسية ، والذين خاضوا معركة خاسرة من سنة ١٨١٥ الى سنة ١٨٤٨ ، اخذ شأنهم يضعف بعد انتشار الثورة الصناعية حتى خيمت عليهم الفئات الصناعية والتجارية وامتصتهم . وبالرغم من جهود بذلها بين الحين والحين ، النبلاء

اصحاب الاراضي ، كالاقطاعيين البروسيين او الملاكين الانجليز ، لتثبيت مراكزهم ، فقد كان تاريخ العالم الغربي منذ ذلك الحين الى حد واسع جداً قصة التوسع الاقتصادي المدهش للطبقة المتوسطة ، وجهودها لحماية مكانتها ضد الموجة المتعالية من عمال المصانع . وبعد ان تأسس مقدار لا بأس به من الديمقراطية السياسية ، وتوطدت الدول القومية الكبيرة ، التي بلغت الذروة بين سنة ١٨٦٥ و ١٨٧٠ ، دخلت الحضارة الاوروبية في عهد اخذت الصناعة والتجارة تلعبان فيه الدور الاول . فقد كان هذا هو العصر الذهبي للرأسمالية الحرة ، والاقتصادات المتوسعة التي لم تكن منافساتها بعد قد جرت الى الحرب الاستعمارية ، والتي لم تكن ثورة الطبقة العاملة بعد ، قد تحدت سيطرتها بشكل جدي .

وقد ظل المزارعون في معظم البلاد بدون شك ، متفوقين عددياً ويشكلون اكبر طبقة ، لكنهم على العموم تبعوا المثل العليا لرجل الاعمال وايدوا تأييداً غير ذي فعل ، جميع المشاريع التي وجدت الطبقة المتوسطة مناسباً ان تقوم بها . وقامت حركات ريفية متناثرة في اوروبا وامريكا . ولكنها لم تكد تهدف الى اكثر من التخفيف المباشر للضغط الاقتصادي الذي كان المزارع يخضع له بصورة متزايدة . وقد ظل المـزارع حتى هذا الوقت على جانب عظيم من عدم التنظيم ، وربما قليل الخبرة في عهد صناعي ، فلم يتمكن من وضع مثل اعلى اجتماعي خاص به . وقد اهمله مثقفو الطبقة المتوسطة بشكل محزن . اما في امريكا فكثيراً ما ربطه النظام الحزبي في اوقات الازمات في تحالف غير وطيد مع العمال الصناعيين . لكن تقاليد الرواد التي ورثها جعلته عميق الشك بأساليب حركة العمال المنظمة . ينظر الى نفسه كرجل عمل مستقل . وقد جعله اسلوبه في الحياة حليفاً دائماً للذين يساندون المثل العليا للطبقة المتوسطة . ولما كان فخـوراً بقوته السياسية الكبيرة ، فقد كان عادة يسمح باستعمالها في تأييد المصالح التجارية ، مقتنعاً ان الازدهار التجاري يقدم له افضل الوعود . وقد تختلف القصة في المستقبل . فالمزارع

لم يكن له في الماضي اي اعتبار من ناحية الفكر ، وعلى العموم فقد تحمل بصبر عبء الصراع بين الطبقتين المتوسطة والعاملة .

اخذت الطبقة المتوسطة ترتفع في انجلترا في القرن الثامن عشر . وقد صاغ فلسفتها ومثلها العليا ، الاقتصاديون الكلاسيكيون ، والاحرار الداعون الى الحقوق الفردية ، والمبادهة الفردية والمجهود الفردي والتنافس الحر ونظام « دعه يعمل » . وقد نشأت في امريكا نظرات فردية وحرة مشابهة ، ولكن واضعيها الاوائل لم يكونوا من رجال الاعمال والصناعة بل من المزارعين كجفرسون . وكان عدم وجود الاقطاعية او أية طبقة عليا اصيلة سبباً في عدم المطابقة بينهم وبين الطبقة « المتوسطة » فأصبحوا « امريكيين » بصورة واسعة . لكنهم اثبتوا بشكل مدهش مقدرتهم عـلى التلاؤم مع اوضاع الصناعة المتوسعة عقب الحرب الاهلية . وحتى اليوم يعتقد التاجر ، والصانع ، ورجل المهنة ، وسكان الضواحي ، والمزارعون ، في اعماق نفوسهم بتلك الفلسفة التي ظهرت في اوائل القرن التاسع عشر . وما زالت تبدو بالنسبة لهم المثل الاعلى « الامريكي » الوحيد . وهم يعتبرون ان الدستور اقرها ابدياً ، وينظرون اليها كشيء تجب العودة اليه بعد اي ابتعاد اضطراري او زندقة موقتة ، كما حصل في النظام الجديد الذي وضعه روزفلت . وقد قبلوا مرغمين تحت ضغط الطبقة العاملة المستمر وفي وجه المشاكل الصناعية الخطرة ، بتعديلات كثيرة في الواقع . لأن هنالك تقاليد امريكية أخرى أيضاً ، يقف فوقها جميعاً ، جو المؤالفة القوي والاستعداد للتجريب . لكن اياً من هذه الاجراءات المعينة لم يعدل بشكل واضح المثل العليا الاساسية عند الطبقة المتوسطة . فهي ما زالت تنظر بحنين الى الوراء ، صوب تلك الايام الطبيعية حين كانت « الطريقة الامريكية » ما زالت ممكنة . وما زالت تعتبر نفسها ملح الارض ، والفئة التي اختارها الرب ، وترى في ازدهارها المادي منبع الخير للمجتمع بكامله . وهي ترجع اليوم بحماس صدى دعاوى جيمس مل التي صاغها قبل قرن من الزمن — مع انها قد لا تتحدث في

امريكا عن « الصف الاوسط » الذي تحدث عنه جيمس مل بل عن « رجل الاعمـــال » .

« انه لمن العبث تماماً ان نقول في ما يتعلق بأسس الحكومة الصالحة ان هذا القسم او ذاك من الشعب قد يبتعد هذا الوقت او ذاك عن حكمة « الصف الاوسط » . وانــــه ليكفي ان الاغلبية الكبــــيرة من الشعب لا تتوقف قط عن ان تتلقى توجيهها من ذلك الصف – وبوسعنا ان نتحدى في شيء من الثقة خصوم الشعب ان يأتوا بمثال واحـــد يثبت العكس في تـــاريخ العلم » [٢] .

المثل العليا الاجتماعية للصناعية الفردية

كانت المثل العليا الاجتماعية للحضارة الصناعية لعدة اجيال خلت ، وبقيت دون كثير من التساؤل الجدي حتى الحقبـــة الاخيرة من السنين الماضية ، متجهة بشكل غالب صوب النجاح في الاعمال . وقد لخصت تلك المثل العليا على انها ثلاثة : البيت الريفي ، وبلدة الفحم ، والمدينـــة الكبيرة . اما البيت الريفي فهو محط آمال كل فرد من رجال الاعمال . وهو المقر الذي يرغبه والحياة التي يريدها لنفسه ولعائلته واصدقائه . وهو المثل الاعلى « للجنتلمن » تحدر اليه دون تحوير كثير من عصر الانبعاث . وقد رسم رابليه صورة مبكرة له في دير تيليمي .

« ونرى ذات الخطوط الكبيرة تقريباً ، في مقدمة بوكاشيو Boccaccio القصصية المسماة ديكاميرون . وقد وصفه بوب Pope بتفصيل كبير في قصته « تحطيم القفل » Rape of the Lock ، عندما كان يتحدث عن ذلك البيت الريفي النموذجي « هامبتون كورت » Hampton Court . وكذلك صوره ميريديث Meredith بشكل حي في « الأناني » The Egoist وحلله هـ . ج . ولز H. G. Wells في وصفه القاسي « لبلادس اوفر » Bladesover في روايته تونو– بانغي Tono - Bungay ، وفعل مثل ذلك برنارد شو في « بيت

القلب المحطم » Heartbreak House . وسواء أكان الكاتب الانجليزي ملوك W. H. Mallock يدافع عن النمط الثقافي للبيت الريفي في كتابه الجمهورية الجديدة The New Republic ، او كان انطون تشيخوف Anton Chekhov ينفذ الى ما فيه من تيه وقلة جدوى في « شجرة الكرز » The Cherry Orchard فالبيت الريفي هو احد المواضيع التي تتكرر في الادب ... ومستوى الترف الذي يلازمه هو المسؤول عن روح الاقتناء في مجتمعنا » [٣] .

« ليست غاية البيت الريفي سعادة البيئة بكاملها، بل هناء الحكام . والشرطان اللذان يجب ان يتوفرا من اجل هذه الحياة المحدودة الصالحة جزئياً ، هما القوة السياسية والثروة الاقتصادية . ولكي تزدهر الحياة يجب ان يتوفر هذان الشرطان الى ابعد حدود ممكنة . والمبادىء الرئيسية التي تميز هذا المجتمع ، هي التملك والاستمتاع الانفعالي ... فالتملك في البيت الريفي قائم على الامتياز ، لا على العمل . وبعض الفعاليات التي استمرت في البيت الريفي – كالصيد مثلاً – تعتمد على التقليد لعبا ، لفعاليات كان لها نفع حيوي في الماضي ، او كانت تهيء لوظيفة حيوية مثلما يكون تلهي الطفلة باللعبة تحضيراً للأمومة . والمثل الاعلى في البيت الريفي هو عدم وجود وظيفة له ابداً ... ومما لا ريب فيه ان الآداب والفنون الجميلة تزدهر في البيت الريفي . لكنها تزدهر كأشياء للتذوق لا كعناصر فاعلة خالقة في حياة البيئة ... وليس من المهم كثيراً ان يكون البيت الريفي مزرعة كبيرة في جزيرة لونغ آيلاند Long Island او كوخاً في مونتكلير ، او بيتاً في جولدرز غرين Golder's Green او اقطاعاً عائلياً في ديفونشاير Devonshire : فتلك اختلافات في المدى والقياس ولكن الوحدة الاساسية المميزة واضحة تماماً . ويسود المثل الاعلى للبيت الريفي حتى في المنزل الذي يقطن وسط العاصمة . ويسعى البيت الريفي اليوم اكثر من اي وقت مضى لأن يعوض بوفرة الخيرات المادية عن جميع ما خسره من جراء انفصاله عن البيئة .

ويحاول اكثر من اي وقت مضى ان يكون بذاته ضمن حدود الضاحية التي يعيش فيها . فالسيارة والفونوغراف والراديو والهاتف ساعدت على زيادة هذا الاكتفاء الذاتي . ولست احتاج لأن اظهر بتوسع كيف ان هذه الوسائل قد عمقت روح الاقتناء المنفعل الآلي غير الخلاق » .

« وقد ادى سعي البيت الريفي الملح من اجل اقتناء الخيرات المادية الى مؤسسة اخرى هي بلدة الفحم Coketown » [٤] .

وبلدة الفحم هي الصورة الحادة للمدينة الصناعية في رواية ديكنز Dickens « الاوقات الصعبة » Hard Times .

« كان المعمل مركز نشاط بلدة الفحم ، وقد انشىء في بادىء الامر في الريف الفسيح قرب شلال من الماء ، وحين استخدم الفحم للمحركات البخارية نقل المعمل الى مناطق اقرب لمناجم الفحم . واصبح المعمل الوحدة الاجتماعية الجديدة بل الوحدة الاجتماعية المفردة . وقد وصفه ديكنز وصفاً حاداً حين قال « بدا السجن مشابهاً لمجلس البلدة وبدا مجلس البلدة مشابهاً للمستشفى » وكانت هذه كلها تشبه المعمل ، وهو بناء هزيل من آجر قاتم كان احمر او اصفر في يوم من الايام . والغاية الوحيدة من المعمل هي انتاج البضائع للبيع . وكل مؤسسة أخرى تشجع في بلدة الفحم ما دامت لا تشكل عائقاً خطيراً ضد هذا الهدف ... وبلدة الفحم منصرفة الى انتاج البضائع المادية ، وليس من خير في بلدة الفحم الا وينشأ عن هذا الهدف . واللذة الوحيدة التي يستمتع بها اولئك الذين اصبحت حياتهم جزءاً من (روتين) بلدة الفحم هي المآثر الميكانيكية . اي الفعالية المسايرة للمجاري الصناعية والتجارية . والنتيجة الوحيدة لهذه المأثرة هي تطلب المزيد من امثالها . وكل ما لا يساهم في الضرورات المادية للحياة يعتبر في بلدة الفحم من وسائل الراحة . وكل ما لا يساهم في وسائل الراحة او العيش الضروري ، يعتبر من وسائل الرفاه . وتقابل هذه الدرجات الثلاث من البضائع طبقات

السكان الثلاث : فالضروريات للطبقة الدنيا من العمال اليدويين والاعضاء المساعدين كالكتبة والمعلمين وصغار الموظفين . ووسائل الراحة للطبقات المرتاحة ، اي طبقة صغار التجار والصناعيين واصحاب المصارف . بينما الكماليات للارستقراطيين ، ان وجدت مثل هذه الفئة الوراثية ، وللذين يستطيعون ان يرفعوا انفسهم من الطبقتين السابقتين . وبديهي ان الفن والأدب وجميع الاهتمامات الاخرى ذات الصفة الدائمة في الحياة المتحضرة تعتبر من الكماليات الرئيسية ... بلدة الفحم هي لأيام العمل في الاسبوع ، والبيت الريفي هو ليومي الراحة الاسبوعية ، وذاك هو الحل الوسط المحبذ » * :

اما عاصمة الصناعة Megalopolis فهي اكبر مدينة في الدولة القومية وهدفها الاخير ان تسير جميع امور الحياة البشرية بالاعتماد على الورق . فالكتب ، والافلام السينمائية ، والصحف ، والتقـــارير ، والرهونات ، والسندات ، والاوراق التجارية المختلفة الانواع — هي الوسائل التي يعتمدها سكان عاصمة الصناعة ليعيشوا حياتهم ويكتسبوا خبرتهم .

« ان عاصمة الصناعة باتجارها بالبضائع المتنوعة التي تنتجها مدينة الفحم وبسيطرتها على بعض انواع من الورق تسمى بالرهونات او السندات ، تؤمن الحصول على الاغذية الحقيقية والمؤن الحقيقية من الارياف . وباكثارها من انتاج الكتب ، والمجلات ، والصحف والامور المثيرة ، والترتيبات الاحتكارية ، فهي تضمن ان يبقى المثل الاعلى للدولة القومية الطوبائية ، حياً في عقول السكان الذين يشكلون قاعدة البلاد . وباعتمادها ، أخيراً ، على مناهج « التربية الوطنية » و « الدعاية الوطنية » ، يقتنع جميع سكان الطوبائية القومية ان الحياة الصالحة هي الحياة التي يعيشها الناس ، عـــلى الورق ، في المدينة العاصمة . وان الاقتراب من هذه الحياة لا يمكن ان يتم الا بتناول الطعام وارتداء الملابس وحمل الآراء وشراء البضائع التي تقدمها للمبيع عاصمة الصناعة . وهكذا فالهدف الرئيسي لكل مدينة أخرى في

الطوبائية القومية هو التشبه بعاصمة الصنـــاعة . واملها الرئيسي ان تنمو لتصبح كبيرة كعاصمة الصناعة . وفخارها انها عاصمة أخرى للصناعة ... وهل عاصمة الصناعة بالحقيقة سوى مطهر ورقي يوءدي مهمة الوسيط الذي من خلاله ينتقل الأبناء الخاطئون من بلدة الفحم التي هي جهنم المنتجين ، لعلهم يدركون اخيراً النعمة السامية بأن يدخلوا البيت الريفي الذي هو سماء المستهلكين ؟ »[٦] .

المثل العليا الحرة « الليبرالية » في التشريع الاجتماعي والإصلاح الاجتماعي

منذ ان اخذت « بلدان الفحم » تظهر في اوائل القرن التاسع عشر لم تعدم نقاداً كثيرين لها . وبدأت المعارضة تظهر من جانب اولئك الذين كانوا يحنون الى النظام الزراعي القديم الزاهي ، بما فيه مـــن فقر ، لسخطهم على البشاعات التي حلت بالريف الانجليزي الاخضر والجزيرة الجميلة . ولكن ما ان حل عام ١٨٤٠ حتى كانت المشاريع الجدية التي تهدف الى استعمال افضل لامكانيات التكنولوجيا قد اصبحت قوة سياسية يحسب حسابها . وقام في جميع البلاد بجيلين على الاقل ، شعور متزايد بأن نوعاً من « الاصلاح الاجتماعي » هو امر اساسي . وتبنت اكثر الفئات تفكيراً وتنويراً من الطبقة المتوسطة مجموعة كبيرة مما يمكن ان نسميه « تشريع الانعاش » او « التشريع الاجتماعي » لأنه بدا لهم عادلاً وانسانياً ، ولأنه بدا امراً حكيماً في سبيل المحافظة على مركز هذه الطبقة وفي سبيل زيادة الانعاش العام . وكانت غاية ذلك التشريع تنظيم ما وصلت اليه المنافسة التجارية من مغالاة خاصة من حيث تأثيرها على سيئي الطالع من اعضاء المجتمع ، وادخال عناصر مخففة كثيرة في التسيير الفعلي للصناعة . ثم ان رجال الاعمال الذين احسوا بصدق قبل نصف قرن ان سياسة القسوة والاعتماد على « الآلام النافعة » توءدي في النهاية الى خير اجتماعي اكبر ، يشعرون اليوم بحماقة « بلـــدة الفحم » و « عاصمة الصناعة » ، وقد اقتنعوا الآن على وجه العموم بأن

العقل والفعل الاجتماعي ضروريان للحد من الكفاح اللانظامي في سبيل الوجود الاقتصادي . وقد اخذ هذا الشعور شكلين متمازجين بصورة عامة: فقد ادى من جهة الى اتخاذ سلسلة من الاجراءات السياسية لاستخدام سلطة الحكومة من اجل اهداف ترفيهية ، والى موجة كبيرة من اصلاح تغلب عليه الصفة الدينية والانسانية . وقد بدأت الحركة الاولى في انجلترا على يد المحافظين الذين سنوا تشريعات المصانع . وقد نمت نمواً كبيراً في المانيا وطبقت فيها على انها « اشتراكية الدولة » . ومنها انتشرت لانجلترا باسم « الحركة الحرة الجديدة » ، والى الكثير من البـلاد الاوروبية الصغرى وخاصة سويسرا ، والبلاد السكندينافية ، وظهرت في امريكا في العديد من الحركات « التقدمية » . اما الشكل الثاني فهو « الاشتراكية المسيحية » . فقد نشأ بين الكاثوليك في فرنسا والمانيا باسم « الكاثوليكية الاشتراكية » او « الاشتراكية الكاثوليكية » التي اعتنقتها الكنائس البروتستانتية مؤخراً وسمتها « الانجيل الاجتماعي » . ولا تهمنا هنا الاجراءات المعينة التي قالت بها وطبقتها هذه الفئات . بل ان ما يهمنا منها هو المثل العليا الاجتماعية العامة التي تقوم عليها هذه الاتجاهات .

بدأت اشتراكية الدولة في المانيا وكذلك في انجلـترا عند المحافظين واصحاب الاراضي لا عند رجال الاعمال . وكانت عند ابتدائها وطنية في غايتها اولاً . فقد شددت على فاعلية الدولة لا من اجل منفعة رجال الاعمال او الطبقات العاملة ، بل بالاحرى من اجل تقوية الأمة بكاملها ورفاهها . وظلت محتفظة خلال حركتها بكاملها بالمخاوف الناجمة عن الجماعية التي نادى بها افلاطون لتكون الدولة قوية في الحرب . وكان هذا الهدف عينه هو الذي دفع بسمارك منذ البدء وهو يسعى الى تجنب الاخطاء الفادحـة التي وقعت بها الثورة الصناعية في اول عهدها في انجلترا ، لأن يحاول ان يدفع الصناعة الى خدمة صالح الأمة لا الى تأمين ارباح رجال الاعمال . فشجع الصناعة والزراعة على السواء بالحماية الجمركية ، وحاول ان ينشىء

مواطنين سليمين قادرين مريدين ، بحيث تزدهر الدولة ويتلقى الجيش ما يتعين له من « موؤنة المدفع » . وكان متأثراً ايضاً بالموقف المثـالي العام الذي سبق ان عبر عنه فخته الوطني في قوله بالدولة التجارية المغلقة ، وبالمدرسة الهيجلية القائلة بأن الحرية الصحيحة لا تدرك الا بواسطة فعل الدولة ، وان الدولة وحدها قادرة على ان تجعل الحياة الحرة ممكنة ، وذلك بواسطة الاصلاح والتنظيم الاجتماعيين . كـان بسمارك صديقاً لفرديناند لاسال Ferdinand Lassaile ، احد موسسي الاشتراكية القديمة ، وعنه اخذ الكثير من افكاره الجماعية ، دون ما يكملها من ديمقراطية سياسية . وقد لقي بسمارك تأييداً قوياً لسياسته من اقتصاديين امثال رودبرتوس Rodbertus وفاغنر Wagner وشيفله Schaeffle وشموللر Schmoller الذين نشروا عام ١٨٧٢ بياناً ضد الاقتصاد الحر ، وكان لنشاطهم تأثير كبير في نشر برنامج تشريع الانعاش المتسامح لمنفعة طبقات الأمة . والمثل الاعلى الاجتماعي لهؤلاء الذين دعوا « اشتراكيو المقصد » ، هو دولة تقوم الحكومة العطوفة فيها ، بالاشراف على الاحتكارات الطبيعية كالسكك الحديدية ، واللاسلكي والهاتف ، واكثر الخدمات البلدية . وتشجع الصناعة والتجارة بواسطة الحماية الجمركية والمنح . وتحمي الطبقة العاملة من الحوادث الطارئة والامراض ، وخوف الشيخوخة وذلك بواسطة تشريع شامل للمعامل ، وبمختلف انواع التأمين الاجتماعي . وبصورة عامة تكيف المؤسسات الاقتصادية من اجل التقدم المادي والتربوي للأمة بكاملها . وتختلف عن المذهب الحر و « دعه يعمل » في انها تعمدت وضع ازدهار الدولة فوق مصلحة رجل الاعمال الفرد ، وفي اعتقادها ان المصلحة الذاتية المستنيرة يجب ان تضبط وتوجه بواسطة رقابة اجتماعية عاقلة . وبصورة عامة باخضاعها المبادهة العادية التي لا حد لها الى الحكمة الجماعية والأفق الاوسع لهيأة متمرنة من الخبراء .

وقد بـدأ شموللر فأطلق النغمـة الرئيسية لاشتراكية الدولـة الالمانية هذه في دعوته لتأليف اتحاد للسياسة الاشتراكية عام ١٨٧٣ . قال :

« نحن نذهب الى ان الفعالية التي لا حد لها من قبل مصلحة خاصة ، معادية الى حد ما ، وفائقة لسواد الأمة في قوتها ، لا تتفق مع مصلحة البيئة ورفاهها . بل على العكس يجب ان نؤكد مطالب البيئة والانسانية ذاتها حتى في الحياة الاقتصادية وتجب المطالبة السريعة بقيام الدولة بالتدخل المتمعن ، من اجل المصالح المهددة ، اياً كان اصحابها . ولسنا ننظر الى هذه الوصايا المدنية كحل سريع يائس ، وكشر لا بد منه ، بل كتحقيق لمهمة من ارفع المهام في زمننا وفي أمتنا . وقياماً بهذه المهمة ، فان انانية الفرد والمصالح المباشرة للطبقات ، تخضع لقدر الكل الدائم والاسمى »[٧] .

وأقر شموللر بالواجب الاخلاقي للبيئة في ان ترعى مصالح اعضاءها :

« نحن مرغمون على النظر الى المستقبل ، كي ندرك ان الزيادة الهائلة في الثروة يجب ان تذهب ، جزئياً على الاقل ، لنفع الطبقات التي كانت فيما مضى محرومة ، وان تؤمن لها نوعاً من مشاركة اكبر في جميع الخيرات العليا للحضارة ، في الثقافة والراحة ، هذا اذا كنا لا نرغب ان نعلن افلاسنا العقلي والاخلاقي . ونحن مضطرون الى القول بأن من حق الطبقات الدنيا ان تكافح من اجل هذه الاشياء وان هياجها المتراص ، لتحسين وضعها هو نتيجة ضرورية وعادلة لحياتنا السياسية الحرة . فلا بد لنا من ان ندرك بالنتيجة ، ان زيادة موقتة في الرواتب لا تحل المشكلة الاجتماعية ، بل ان جوهر المشكلة هو في وضع العامل ضمن شروط اخرى للحياة والعمل ، ستجعل منه رجلاً آخر من جميع النواحي »[٨].

ان نجاح اجراءات معينة كالتأمين الاجتماعي ، وتشريع المصانع ، وتبادل العمال ، وملكية الحكومة ، والمشاريع البلدية ، ومؤسسات التربية التقنية التي تأسست بفضل مساعدة المحافظين الالمان ، والكاثوليك المعتدلين ، كانت كافية لتثبت انه عندما يتيسر جهاز اداري متدرب ، تستطيع الدولة البوليسية ، اذا كانت فاعلة لا منفعلة ، ان تتدخل بشؤون الصناعة دون

اية نتائج وخيمة كالتي كان الاحرار يخشون حدوثها . وقد تبين قبل عام ١٩١٤ بأمد طويل مدى مقدرة المشاريع الالمانية التي كانت الدولة ترشدها ، على منافسة الاعمال البريطانية القائمة على الحرية الفردية ، فاتضح من ذلك ان المقدرة التوجيهية والابداعية لا تخسر حتماً عندما تصبح الحياة الاقتصادية موضوع سياسة اجتماعية مدركة ، وعندما تكون نتائج الاعمال موضوع اهتمام ومسؤولية لخبراء يعملون من اجل ما يفترض انه مصلحة الأمة بمجموعها . وبدا لكثيرين من جهة ثانية ان مثل هذه الفعالية الحكومية الموجهة قللت من المسؤولية الفردية عند مجموع العمال ، وجعلتهم مستعدين للمشاريع الوطنية التي قد تثار حولها الشكوك . ويخشى ان بسمارك ومؤيديه كانوا يعملون من اجل تأمين طاعة الرعاية بكسب رضاهم ، قدر ما كانوا يعملون من اجل خدمة مصالح هؤلاء الرعايا ذاتهم . فالدولة الجماعية التي تقوم على خدمتها ادارة بيروقراطية ، ليس عليها سوى القليل من الرقابة الديمقراطية ، يخشى عليها ان تصبح دولة ذليلة . وبـــدا ان هفوات اي نظام استبدادي انساني تشتد حين يطبق هذا النظام على الحياة الصناعية . وبدا ان بناء مثل هذا النظام من اجل مصلحة قومية غير مسؤولة يشكل تهديداً للنظام الدولي القائم . وقد بررت هذه المخاوف كل التبرير فيما يختص بألمانيا . فاشتراكية الدولة التي بدأت في ايام بسمارك ، وقويت دون ان تتعدل تعديلاً اساسياً في سني العهد الجمهوري المفجعة ، اثبتت مرة أخرى انها اداة فائقة للقوة العسكرية .

انتشرت افكار اشتراكية الدولة هـــذه واجراءاتها الى معظم البلاد الاوروبية ، وكان يقويها الحافز القومي ، ومطالب المنتخبين ، واعتناق بعيدي النظر من رجال الاعمال لها ، وتعاليم كبار الاقتصاديين . واكتسبت شعبية واسعة في انجلترا بصورة خاصة . فاعتنقها اولاً الاتحاديون الاحرار تحت زعامة تشامبرلن ، ثم تزعم الدعوة لها حزب الاحرار عند رجوعه للحكم بين سنوات ١٩٠٥ و ١٩١٤ ، واصبحت اساساً لبرنامج حزب العمال ،

ثم سار بها المحافظون شوطاً جديداً . وتعاونت عناصر من جميع هذه الاحزاب اثناء وضع التشريعات العملية ، بحيث يمكن القول ان الاغلبية من الأمة البريطانية قد ارتبطت بتنفيذ « اشتراكية الدولة » خلال جيل . وكان اكثر الذين شرحوا هذه الفلسفة الاشتراكية محافظين كجوزف تشامبرلن واولاده ، واحراراً كلويد جورج وهوبسون Hobson وهوبهاوس Hobhouse ، وعمالاً كماكدونلد Macdonald وهندرسن Henderson والكاتب ويب Webb وزوجته . وعلى عكس الاشتراكية الالمانية كانت تشريعات الاشتراكية الانجليزية نتيجة للمطالب الديمقراطية اكثر منها تحدراً من سلطة عليا متسامحة . ولم تهدف الى خلق آلة عسكرية قادرة وطيعة . وبما انها لم تكن تواجه ضغطاً حاداً فانها لم تأخذ على عاتقها القيام بتوجيه اقتصادي اساسي كالذي جعل من تاريخ المانيا تقدماً مستمراً صوب رأسمالية الدولة . وكمثل بارز على المثل الاعلى الاجتماعي العام الذي استوحى منه جيل بكامله من الساسة الاشتراكيين البريطانيين ، نثبت الدفاع التالي عن الاشتراكية الجديدة للدولة ، كما نادى بها الاحرار الجدد عام ١٩٠٦ . فقد جاء فيه :

« نحن لا نريد ان نقدم مزاعم كثيرة حول البرنامج الجديد الذي تقدم به حزب الاحرار . ولكننا نستطيع ان نؤكد بثقة امراً واحداً على الاقل وهو انه يتضمن التخلي عن المقياس الفردي القديم واعتناق مبدأ جديد مكانه – مبدأ يسميه الاتحاديون اشتراكياً . واذا كان من الصحيح ان السياسة الايجابية في اعادة البناء الاجتماعي تشتم منها الاشتراكية ، فان هذا الموقف اذن ، يمكن تبريره . النقطة الرئيسية هي ان وظيفة الدولة بحسب تفكير الاحرار او الراديكاليين اليوم ، هي اوسع بكثير مما اعتبره اسلافنا ممكناً . فالدولة تدعي بصراحة حق التدخل بالحرية الصناعية ، وتعديل النظرة الاقتصادية القديمة فيما يتعلق بالتصرف بالملكية الخاصة . فمذهب الاحرار يؤكد انه لم يعد بالامكان قط ان نقبل الرأي القائل بأن جميع الناس متساوون في الفرص ، وانه لا يمكن ان نفعل شيئاً اكثر من ان نمسك موازين الدولة بالقسطاس .

وواقع الامر ان تناقضات نظامنا الاجتماعي الحاضر ومظالمه قد اجبرت حتى خصومنا ان يدخلوا تشريعات لتعديلها . لكن حزب الاحرار اليوم يذهب ابعد من ذلك . فهو يطلب ادخال تبديلات اقتصادية بحيث يصبح ممكناً لكل فرد ان يمتلك حداً ادنى من الضمانة والراحة . ولن تنال الملكية بعد اليوم اكثر مما تستحق . والثورة الكبيرة يجب ان تستعد لتحمل اعباء جديدة في سبيل مصلحة المجموع بأكمله . ونظامنا الاجتماعي يجب ان يكون له اساس اخلاقي »[٩] .

اما في الولايات المتحدة الامريكية فان تعاليم مذهب « دعه يعمل » وتطبيقه استمرا اطول بكثير من بلاد اوروبا الغربية . فحتى عام ١٩١٤ كان كبار علماء الاجتماع كويليام غراهام سامنر William Graham Sumner يبشرون بانجيل الحرية الفردية بقسوته وزهوه ، وهو الذي كان قد تكوّن على اساس من النظريات التطورية والاقتصادية الكلاسيكية . لكن المثل الاعلى في التنظيم والتوجيه كان يكتسب انصاراً باستمرار بين الاقتصاديين وغيرهم من علماء الاجتماع ، الذين اخذوا بالعلم الاجتماعي الرائد ليستر ف . وورد Lester F. Ward . وقد اخذت معظم الدول الصناعية في الجيل الاخير ، وخاصة تلك الولايات الغربية (في الولايات المتحدة) التي انضم فيها المزارعون الى صغار اصحاب الاعمال والعمال ، لكي ينظموا السكك الحديدية اولاً ثم الصناعات الغربية ، اخذت تضع التشريعات الاجتماعية . والى جانب الاجراءات الصحية الواقية ، فان تدخل الدولة في امريكا قد شدد دائماً على رغبة الطبقة المتوسطة وصغار رجال الاعمال في حماية « المنافسة الحرة » من الاتجاهات الاحتكارية التي تولدت عنها . وكانت ولاية ويسكونسن Wisconsin رائداً ناجحاً في هذا المضمار تحت زعامة لافوليت La Follette . وحمل تيودور روزفلت افكار التشريع الاجتماعي ومقاومة الاحتكار الى مضمار السياسة الداخلية الامريكية . وكان وودرو ولسون في طليعة رجال الدولة الذين فسروا « الحرية الجديدة » التي تعني ان واجب الحكومة ان توطد

الشروط اللازمة لحرية الفرد الاقتصادية .

« الحرية الانسانية قوامها المؤالفة الكاملة بين المصالح الانسانية والفعاليات الانسانية ، والقوى الانسانية . وان المؤالفات الضرورية بين الافراد ، وبين الافراد والمؤسسات المركبة التي يعيشون وسطها ، وبين تلك المؤسسات والحكومة هي اليوم اعقد بكثير من اي وقت مضى . فالحياة اصبحت معقدة . وقد دخلتها عناصر واجزاء كثيرة ، تزيد عما كان بها في اي وقت سابق . ولذلك يصبح اصعب علينا ان نحفظ كل شيء مؤتلفاً مع غيره ، وأصعب ان نجد موقع الخلل حين تختل الآلة . تعلمون ان احد الأقوال المفيدة التي قالها جفرسون في تلك الايام المبكرة البسيطة التي شهدت نشوء حكومتنا ، هو ان افضل حكومة تلك الحكومة التي يكون الحكم فيها بأقل مقدار ممكن ، وهذا القول ما زال صحيحاً من بعض وجوهه . فما زلنا نرفض ان تتدخل الحكومة بفعالياتنا الفردية الا حيث يجب ان تتدخل فيها من اجل تحريرها . لكنني واثق ان جفرسون لو عاش في ايامنا لرأى ما نراه : اذ ان الفرد يجد نفسه الآن في رباط كبير مبهم ، تدخل فيه جميع انواع الظروف المعقدة ، فاذا ترك وحده فانه يصبح ضائعاً عاجزاً في وجه الحواجز التي يجب ان يجابهها . فيجب اذن ان يتدخل القانون في ايامنا هذه من أجل مساعدة الفرد . يجب ان يساعده ليحصل على عدالة في الفرص . هذا كل شيء ولكنه شيء كثير . فمن غير هذا التدخل المراقب ، وتدخل الحكومة المصمم الأكيد ، لا يمكن ان توجد عدالة في الفرص بين الافراد وبين مؤسسات قوية كالمؤسسات الاحتكارية . فالحرية اليوم هي اكثر من ان يترك الفرد لوحده . وبرنامج الحكومة في الحرية يجب ان يكون في هذه الايام ايجابياً لا سلبياً فحسب » ١٠ .

وقد شكلت الحرب العالمية الاولى حافزاً كبيراً من اجل الاهتمام باعادة البناء الاجتماعي . وقد عرفت جماهير امريكية كثيرة للمرة الاولى افكاراً « وطرقاً مقترحة للحرية » كانت معروفة في أمكنة أخرى قبل جيل . وقد

اهمل الآن كبار العلماء الاجتماعيين مذهب « دعه يعمل » والمذهب الفردي القديم بشكل نهائي ، وراحوا يستكشفون بشوق امكانيات الاساليب الديمقراطية في الرقابة الاجتماعية. واما في الحياة الواقعية فالتجارة كانت ما تزال متمتعة بعهد من الحرية . لكن التشريع الاجتماعي تقدم باستمرار في الولايات الصناعية حتى في تلك الايام . وعندما شعرت التجارة بالهزة الاولى من الازمة الاقتصادية لجأت الى الحكومة تطلب المساعدة . وعندما طبق روزفلت « الاسلوب الجديد » اخذت امريكا تلحق بركاب اوروبا .

كانت سلسلة الاجراءات التشريعية التي وضعت موضع التنفيذ في الاسلوب الجديد ، شكلاً كثير الاعتدال من التنظيم الاجتماعي الذي اعتنقته بلاد صناعية أخرى قبل وقت طويل . وهو لا يكاد يمثل اكثر من التوسع في تطبيق الحد الادنى في الضمانات والمقاييس التي طبقتها الولايات الامريكية الصناعية منذ عدة عقود ، بحيث اصبحت تشمل الولايات المتحدة كلها ، مع بعض التوجيه الاقتصادي الممكن فقط على اساس اتحادي . وقد اعتنقت المثل الاعلى الانساني الواسع في ان البيئة يجب ان تتدخل من اجل مساعدة اولئك الذين يتألمون اشد الالم من تصدع النظام الاقتصادي او ان الحكومة تستطيع بل يجب ان تعمل شيئاً حول اسوأ ما فيها من الاختلال . وبالاضافة الى ذلك فقد احتوت بشكل ناب عدداً من المشاريع الاقتصادية المتنوعة غير المتماسكة مع بعضها البعض ، المتراوحة بين دعوة « مقاومة الاحتكار » القديمة وبين النقابية الاحتكارية المتضمنة في ادارة الانعاش القومي . اما ما يكتب له من بينها الافضلية في الدخول في أي تشريع معين ، فامر كان يرجع الى مدى ضغط مختلف الفئات ، وعلى اكثر المطالب السياسية الحاحاً في الساعة . وهذا التعدد في الاتجاهات هو تعبير طبيعي عن حقيقة واقعة وهي انه لم يكن في امريكا اي اتجاه متبلور واضح ينادي ببرنامج مترابط في اعادة بناء الحياة الاقتصادية . والامريكيون لم يتفقوا على اي برنامج واحد ، حتى اولئك الذين كانوا مقتنعين ان اعادة بناء الحياة الاقتصادية امر ضروري .

وقد ادى ذلك الى مرونة اكبر في معالجة المشاكل المعينة ، وهي مرونـــة قدستها الفلسفات الاجتماعية التجريبية الامريكية ، ولها من سعة الانتشار بحيث يمكن تسميتها المثل الاعلى الاجتماعي الامريكي . ولكن هذا الموقف التجريبي ، وهذه الرغبة في تجريب اي شيء لو مرة واحدة ، قد اغضب في الوقت ذاته جميع اصحاب المصالح الكبرى الذين كانوا مرغمين ان يرتبطوا بتعهدات طويلة الاجل ، وصعب عليهم وضع المناهج للمستقبل .

لكن « الاسلوب الجديد » وان لم تكن له رؤيا واضحة عن هدف اتجاهه ، فقد كان يدافع عن مثل عليا معينة في كيفية الوصول اليه . وهذه المثل العليا في الاسلوب السياسي مزدوجــة الأهمية اليوم لانها واسعة الانتشار بحيث يمكن القول انها مميزة للامريكيين ، ولأنه ما دامت طبيعة التطور التقني هي التي ستقرر الاهداف الى مدى بعيد ، فان قضية الساعة في ازمتنا الحاضرة هي في اختيار طرق المراقبة الحكومية .

اولاً — لقد عبأ الاسلوب الجديد في خدمة الحكومة الاتحادية الكمية الكبيرة من المعرفة المفصلة التي تجمعت خلال جيل من البحث الاجتماعي الدقيق. ولم يتجمع قط في واشنطن مثل هذا الجمع الكبير من العلماء الاجتماعيين. وكان يبذل جهد عند معالجة اية مشكلة معينة ، لتأمين المزيد من مشورة رأي الخبراء الفنيين . ولم يكن هذا مجرد مهارة تقنية لادارة واسعة الخبرة . ولكنه كان استخداماً لأفضل الدراسة الاجتماعية في المجتمع الامريكي .

ثانياً — ترجمت هذه الدراسة الاجتماعية الى عمل واقعي ، بالاعتماد على التسويات السياسية بين مختلف الفئات النافذة . فهي ، والحالة هذه لم تفرض من قبل سلطة عليا . ولم تكن المهارة السياسية كاملة . بل ان اخطاء كثيرة قد ارتكبت . وتولدت معارضة لا ضرورة لها من جراء الاكثار بالكلام في الصيغ الجازمة . لكن الاسلوب الجديد كان ناجحاً بصورة عامة ، لأنـــه استطاع ان يكسب تأييد الرأي العام . وكانت الاخطاء السياسية التي رافقت تطبيقه انه لم يكن معجزة حققها عبقري سياسي فذ ، ولكنه كان يتضمن

ما يزيد كثيراً عن الوسائل المتبعة في الحكومات التمثيلية وفي خصومات الاحزاب السياسية وضغطها . ان الكثير من الدوائر الحكومية التي أسست استطاعت ان تكسب تعاوناً واسعاً من جانب اولئك الذين يتعلق بهم عملها . وقامت لجان لا حصر لها في الادارة الزراعية ، وقام عدد اقل من هذه اللجان بالعمل في ادارة الانعاش الوطني ، وغيره من المكاتب ، ودعي رجالها ليضعوا في تعاون مسؤول تفاصيل حلول مشاكلهم الخاصة . والخلاصة ان الاساليب الديمقراطية اعطيت فرصة لتظهر ما تستطيع عمله ولم تفشل في التجربة . اما ما نتج عن ذلك من تسويات وحلول ومن توقف امام ضغط المصالح الملحة ، ومن ضرورة للانحناء امام رأي عام غير مستنير ، كانت كلها أموراً لا يستطيع ان يقبلها صاحب النزعة المطلقة في الحكم الذي يستطيع ان ينتقد بحق ما يطرأ من تهديم او تشويه على كثير من البرامج التي وضعت في الاصل في منطق كامل وتماسك كلي . لكنها كانت تمثل اسلوباً ديمقراطياً يمكن تطبيقه .

ثالثاً — ان اخطر سؤال يهم اصحاب الاتجاه المطلق في الحكم قد حل ولكن في غير مصلحتهم . « فالدولة » التي تصبح باللغة الامريكية هي المحكمة العليا ، لم تثبت عجزها من التأثر بالاساليب الاساسية . ولم تقف باستمرار لتسد الطريق ضد التجريب في التوجيه الاجتماعي ولا طالبت « باستسلام » ثوري . والاساليب التي حطمت السد في النهاية لم تكن موفقة بصورة خاصة كسياسة ، مع انه كان لها سوابق جيدة في تاريخ الحكومة التمثيلية . لكن النتيجة الواضحة كانت ازالة اعقد المصاعب في وجه الاساليب الديمقراطية العاملة في اعادة البناء الاجتماعي .

ان حكمة ونجاح وملاءمة مختلف الخطط التي عالج بها « الاسلوب الجديد » اكثر المشاكل التي كان لزاماً ان يعالجها ، قد تبدو اليوم ، غير واردة الى حد بعيد . والمهم في ازمتنا الجديدة هو انه لها طريقة من أجل حل

المشاكل . وتلك الطريقة – وهي التطبيق التجريبي للدراسات الاجتماعية على مطالب معينة تحت توجيه ديمقراطي ومسؤولية ديمقراطية – هو ما يمكن ان تقدمه الولايات المتحدة الامريكية كحل بديل عن الاساليب السياسية الجماعية الكلية في بلاد اخرى : وهي في اعماقها قريبة مما نعنيه بالديمقراطية : فهي المثل الاعلى الاجتماعي الامريكي .

المثل العليا الدينية والانسانية في مجتمع صناعي

كانت التعاليم الانسانية التي جاء بها نفر من الزعماء الدينيين البعيدي النظر المتحسسين بمشاكل عصرهم ، ذات تأثير كبير في الحد من طغيان الافكار الفردية القديمة وفي خلق رأي عام مستعد لدعم التشريع الاجتماعي في الجيل الماضي . وقد حاول الكاثوليك والبروتستانت معاً تطبيق الرؤى الدينية النبوية على المجتمع الحديث ، فأنكروا النظام الاقتصادي القديم وقالوا بأنه ظالم ومناف للمثل العليا المسيحية في الاخاء والمحبة . وقد حاول مثل هؤلاء الصليبيين الدينيين ان يوجهوا المثالية الدينية في الكنائس لخدمة الحركات العملية او « لتنصير » النظام الاجتماعي . ولقد لعبت مختلف صيغ « المسيحية الاجتماعية » دوراً هاماً في جعل الناس يتثبتون من أهمية الحاجة للتنظيم الاجتماعي .

نشأت هذه النزعة في فرنسا بصورة طبيعية كنتيجة لجهود الكاثوليك الاحرار اثناء عهد ١٨٤٨ . وفي اثناء الامبراطورية الثانية التي كانت خاضعة للتأثير الديني الى حد بعيد ، لعب لوبلي Le Play وهو مهندس ومن رواد علم الاجتماع دوراً في تعميم الحركة الداعية الى استبدال المذهب الفردي القديم للطبقة المتوسطة ، بدعوة للكنيسة لأن تطبق في العصر الحديث الرسالة الارضية التي حققتها في القرن الثالث عشر . فهو لما كان يعارض الاقتصاد الحر من جهة ، ويعارض مختلف اشكال الاشتراكية من جهة أخرى ، فقد وجد في التعاون العاقل بتوجيه الدين ، الأمل الشامل من اجل السلام

الاجتماعي . وكان يعتمد على تدخل الدولة ، ولكنه كان اكثر اعتماداً على انماء الروح التعاونية بين المستخدمين والعمال ، التي تتولد بنتيجة التشديد الجديد على ذلك النموذج من التعاون وهو الجماعة العائلية . وقد سعى بوحي من مبادىء كاثوليكية واضحة ، ان يقوي نمو روح التسامح في النظام الصناعي ، وهي الروح التي بشر بها ايضاً سان سيمون St. Simon وكونت Comte . وكان مثله الاعلى ابدياً تماماً : فالخلاص الوحيد للطبقات العاملة يجب ان يأتي من فوق ، من سلطة فرد ما ، كالسيد او النبيل مالك الاراضي او المستخدم او الموظف المحلي . ونقطته الرئيسية هي : « ان صاحب العمل يدين للعامل بشيء اكثر من مجرد اجوره » .

لكن الحزب الكاثوليكي في فرنسا المسمى بحزب « العمل الحر » Action Libérale الذي اسسه الكونت دي مان Comte de Mun هو اكثر واقعية واكثر تأثيراً . فهو يسعى بوعي الى ان يعيد للمجتمع الحديث نظام النقابات العمالية والمهنية الذي كان معروفاً في القرون الوسطى ، بتوجيه الكنيسة واهدافها — وهي صيغة حديثة لرؤيا القرون الوسطى في مدينة الله على الارض . ومثل هذا المجتمع الذي يعتنق الايمان الكاثوليكي ، ويؤسس على الاخاء الانساني الذي يظلله أب سماوي واحد ، لا بد ان يتيح حياة متساوية للجميع في تنظيمه المرتبي للوحدات الاجتماعية ، لأن الجميع حينذاك ، يخدمون الله بالتساوي في مراكزهم الصناعية . « ان النقابات التي تقوم تحت توجيه الدين تهدف الى جعل جميع اعضائها مقتنعين بقسمتهم ، صبورين في كفاحهم ، ومستعدين ان يعيشوا حياة هانئة هادئة »[١١] . وبصرف النظر عن الصفة الأبوية لهذا الحزب ، فان مثل هذا البرنامج يشبه الاشتراكية النقابية Guild - Socialism ، والنقابية Syndicalism ، وكثيراً ما تعاون النقابيون الفرنسيون وحزب العمل الحر معاً ضد فردية الجمهورية الثالثة البورجوازية . وهذا المثل الاعلى في تجديد نظام القرون الوسطى في « النقابات » التي تضم اصحاب العمل والعمال معاً نال ترحيباً

به في البلاد اللاتينية واعتبر حلاً يؤدي الى تجنب صراع الطبقات المرير الذي ينشأ عن النقابات البروليتارية. وقد قدم للمثل الاعلى الفاشستي الايطالي في «الدولة النقابية» كثيراً من مصطلحاته، وكان الى حد اقل، مصدر وحي والهام له، وقام على اساسه «الوضع المؤقت» الذي اتفقت عليه الكنيسة والدكتاتوريات الفاشستية الزمنية. وفي السنوات الأخيرة تقاربت الحركات النقابية الكاثوليكية والحركات الفاشستية بدافع الخوف من الشيوعية وبتأثير الضغط السياسي الكبير. ويبدو ان الحركتين اتحدتا معاً في فرنسا بعد انهيار الجمهورية الثالثة. وقد دعي في المانيا الى افكار اشتراكية نقابية مماثلة تعود في منشئها الى القرون الوسطى. وقد تولج الدعوة فيها الاسقف فون كيتيلر von Ketteler وموفانغ Canon Moufang وهتزه Hitze كما دعا اليها في النمسا كارل لوغر Karl Lüger مؤسس الحزب الاشتراكي النمساوي المسيحي وهو من اقوى الاحزاب. فالصناعات يجب ان تتسلمها تدريجياً نقابات خلاقة وان تنتظم على أسس مبادىء دينية.

«ان حل المشكلة الاجتماعية مرتبط اساسياً وحصرا مع اعادة تنظيم الصناعات والحرف. يجب علينا ان نعيد نظام القرون الوسطى في النقابات — وهو نظام يقدم للمشكلة الاجتماعية حلاً يفوق اطلاقاً اي حل قبله او بعده. مما لا ريب فيه ان الازمة قد تغيرت، وان بعض اوجه نظام القرون الوسطى تحتاج الى تعديل. لكن نوعاً من هذا النظام النقابي، اذا اقمناه على قواعد اوسع من حيث الروح الديمقراطية، يجب ان يشكل الاساس الاقتصادي» ١٢.

وقد أيد الحزب النمساوي الاشتراكي المسيحي هذا البرنامج تأييداً قوياً. وهو الحزب الذي تسلم مقدرات الجمهورية النمساوية بعد عام ١٩٢٢ وحاول ان يخلق دولة نقابية دينية.

وقد أيد الكاردينالماننغ Manning الحبر الانجليزي الكبير بشكل اقل شمولاً ، التشريع الاجتماعي والحركة العمالية في كثير من الازمات . ولقيت الاشتراكية النقابية اهتماماً كبيراً من جانب الكاثوليك الانجليز والايرلنديين وخاصة شسترتون Chesterton وبللوك Belloc . وبما ان الكنيسة في انجلترا وامريكا تعتمد اعتماداً واسعاً على طبقات العمال ، فقد كان نشأ فيها بصورة طبيعية فئات ذات ميول قوية للاصلاح الاجتماعي — الا انها بقيت بشكل واضح حركات اقلية ولم تلق تشجيعاً يذكر من اصحاب المراكز العليا .

وقد وضع البابا ليو الثالث عشر طابع الموافقة الرسمية على جميع هذه الحركات في الرسالة البابوية الدورية التي عنوانها « في الاشياء الجديدة » وقد اذاعها عام ١٨٩١ . ومع انها اكدت على عكس الاشتراكية ، حق الملكية الفردية ، وضرورة التعاون المتبادل بدلاً من صراع الطبقات ، الا انها نادت بوضوح في الوقت ذاته بمبادىء الاشتراكية الكاثوليكية ، والتشريع الاجتماعي ، ونادت فوق ذلك كله بضرورة تأليف اتحادات للعمال كالنقابات القديمة .

« الدولة هي خادمة الله للخير [١٣] (استشهد ليو بهذا القول من رسائل بولس الرسول) . ويستطيع اصحاب العمل والعمال ان يحققوا كثيراً في المضمار الذي نبحث عنه بواسطة تلك المؤسسات والمنظمات التي تعطي مساعدة لأولئك الذين يحتاجونها ، والتي تزيد في تقريب الفئتين ... ويجب ان تنظم مؤسسات العمال وتدار بحيث تهيء احسن الوسائل وانجحها من اجل ادراك الهدف المقصود — اي مساعدة كل عضو فرد لتحسين حالته الجسدية ، والعقلية وممتلكاته الى ابعد حد ممكن » [١٤] .

وقد عاد البابا بيوس الحادي عشر ، فأكد سنة ١٩٣١ ، بمناسبة مرور اربعين سنة على الرسالة الدورية « في الاشياء الجديدة » ، اكد المبادىء

المتضمنة فيها ، كما انه انكر الاشتراكية المادية الزمنية ، ودعا الى توزيع اعدل بين رأس المال والعمال .

واعلن المجلس الامريكي الكاثوليكي للحرب سنة ١٩١٩ ، وفي غمرة الجو المتفائل الذي عقب الحرب العالمية الاولى ، هذا المثل الاعلى الاجتماعي :

« ان النظام الحاضر بحاجة ماسة لتعديل وتحسين كبيرين . ونقائصه الاساسية ثلاث : قلة كفاءة وضياع كبيران في انتاج الاشياء وتوزيعها ، ودخل غير كاف للاغلبية الكبرى من اصحاب الأجور . ودخل كبير وغير ضروري للاقلية الصغيرة من الرأسماليين اصحاب الامتيازات » [١٥] .

وقد اقترح لمعالجة هذا الوضع ، ان تصبح الأجور الكافية للمعيشة عامة ، ويعم التعليم الصناعي ، وان يسود الانسجام بين العمال والرأسماليين ، وان يشترك العمال في الادارة ، وان تؤسس شركات تعاونية للمبيع .

« لن تتحقق الامكانيات لزيادة الانتاج ما دامت اغلبية العمال باقية كمجرد طبقة كاسبة للاجور . فيجب ان تصبح الاغلبية مالكة لأدوات الانتاج ، بشكل من الاشكال ، ولو جزئياً على الاقل ... ومع ان هذا يتضمن الى حد بعيد الغاء نظام الأجور ، فإنه لا يعني ابطال الملكية الخاصة . اذن وسائل الانتاج تبقى ملكاً للافراد لا للدولة » [١٦] .

وقد استمر المجلس الكاثوليكي للانعاش في رفع صوته بالمناداة بهذه الامور ، تحت قيادة الأب جون ا. رايان **John A. Ryan** . وقد تميز نقد هذا المجلس واقتراحاته اثناء سني ازمة ١٩٣٠ بدقتها وصحتها . ولكن اذا استثنينا بعض الزعماء البارزين وخاصة الكاردينال مونديلاين **Mundelein** فانه لا يمكننا القول ان هذا المجلس اثار حماس الكنيسة بكاملها . فقد ظلت الكنيسة منقسمة .

وقد انتشر بقوة « انجيل اجتماعي » مماثل بين البروتستانت ، مع انه بصورة طبيعية لم يأخذ شكلاً سياسياً اكليريكياً نهائياً كما حـــدث في

الكاثوليكية . والحقيقة ان الانجيل الاجتماعي اصبح يعتبر ، في نظر معظم الاحرار البروتستانت بأنه هو قلب الديانة . فدرّس في الكليات اللاهوتية ، ونادت به الكثير من المواعظ الدينية ، وقامت على اساسه كثير من المنظمات والمؤسسات . وأسست اكثر الكنائس البروتستانتية « مراكز اجتماعية » في احياء العمال البائسة متبعين بذلك مثال الراهب بارنس Barnes احد رواد الاصلاح الاجتماعي من (توينبي هول) في لندن عام ١٨٨٤ . ولم يكن الانتقال من هذه المحاولات الخيرية الى القول « بتنصير النظام الاجتماعي » خطوة سهلة للكثيرين ، ويجب ان لا ينسى ان الكثير من الحملة التي قامت في الاراضي البروتستانتية من اجل العمل الجماعي التقدمي الحر قد نشأ عن محاولة اتباع تعاليم المسيح . ثم ان حركة العمال البريطانية ، كما هي ممثلة في معظم قادتها القدماء ، استلهمت وحيها الاخلاقي من الاخلاق المسيحية . وكان الانجيل الاجتماعي البروتستانتي بصورة عامة اكثر جذرية وشمولاً من الاشتراكية الكاثوليكية ، وان يكن طابعه الديني اقل وضوحاً . ففي انجلترا اسس حزب الكنيسة السامية بزعامة الاسقفين ويستكوت Westcott وغور Gore عام ١٨٨٩ الاتحاد الاشتراكي المسيحي الذي اجتذب الكثير من الاتباع بين الاكليروس في المراكز الصناعية وارتفع في امريكا كثير من الأصوات في الدعوة لمملكة الله منذ عام ١٨٨٠ ، ومن دعاتها البارزين في الجيل الاخير جوزايا سترونغ Josiah Strong وريتشارد ت. ايلي Richard T. Ely وجورج د. هرون George D. Herron وولتر راوزنبوش ، Walter Rauschenbusch والدعوة في تكاثر ونمو منذ سنة ١٩١٨ . واعتنقت كنائس كثيرة بعد الحرب العالمية الاولى مناهج واسعة من اجل التنظيم الاجتماعي . وان المقطع التالي المأخوذ من احدى تلك المناهج يظهر المثل الاعلى الاجتماعي العام للبروتستانتية الحرة :

« ان الله بحسب المفهوم المسيحي هو سيد الحياة كلها ، وسيد العالمين المادي والروحي . وهو خالق الكون المادي ، وقد صنع كل ما يحتويه الكون

من اجل خدمة الانسان. فالجنس البشري يجب ان ينتظم بجميع علائقه اذن وفقاً لارادة الله كما تتجلى في المسيح. والنظام الاجتماعي بكامله يجب ان ينصر. ان العالم بكامله موضوع للفداء.. وهو يشدد على العامل الاخلاقي والروحي على اعتبار ان له مساهمته الخاصة المستقلة في حل المشاكل الاقتصادية. وهو يضع مشكلة التنظيم الاقتصادي الحاضر في اطارها الصحيح، باعتبارها قسماً من المشروع الاوسع الذي هو توطيد مملكة الله والتوسع فيها وراء هذا العالم الى عالم آخر »[17].

وعلى ذلك فان هنالك مبادىء ثلاثة للمثل الاعلى المسيحي في المجتمع. فكل شخص انساني له كرامته الذاتية المقدسة كابن لله. والاخاء هو العلاقة الاولى بين الانسان والانسان. والخدمة المحبة والمساعدة المتقابلة هي القانون الاساسي للحياة المسيحية. اما مملكة الله على الارض الناتجة عن ذلك فهي:

« نظام اجتماعي تعاوني يعترف فيه بقداسة كل حياة فردية، ويجد كل انسان فيه فرصة للتعبير الكامل عن شخصه وسع طاقته، نظام يتطوع كل انسان فيه بغبطة وبكامل قلبه في سبيل غايات اجتماعية سامية، وتكون دوافع الخدمة والعمل الخلاق اقوى دوافع التملك، وينظر الى كل عمل من زاوية اهميته الروحية ومقدرته على ان يجعل الناس جميعاً قادرين على تحقيق الحياة الغنية الممتلئة. وهو نظام يكون معنى تفاوت المؤهلات والقابليات فيه، تفاوت المسؤوليات والعمل في سبيل الصالح العام. ولا تؤدي الفروق الثانوية في العرق والقومية الا لبناء أخوة شاملة غنية، ويخيم فوق الجميع شعور بحقيقة الاله المشابه للمسيح، بحيث ان العبادة تلهم الخدمة، والخدمة تعبر عن الاخوة »[18].

وكانت مثل هذه العواطف مصدر وحي لمواعظ لا تحصى عدداً، وقد دفعت الكثير من القساوسة والعامة الى العمل الوفي البالغ الاخلاص، المنكر للذات. وساعدت في اضفاء الزهو للمثالية الانسانية الزاخرة التي

تشكل قلب الديانة الامريكية. ومن الممكن تسخيرها في خدمة الكثير من القضايا، سواء ما كان منها نبيلاً، او مشبوهاً. وكان لها تأثير غير مباشر فائق، في خلق مزاج مستعد لاصلاح اسوأ المظالم والقساوات التي يتصف بها المجتمع الصناعي. اما مدى نجاحها كقوة دينية محركة وفعالة، فـأمر مشكوك فيه، الا بالنسبة لمئات الافراد الذين تزعموا بوحيها، حركات الاصلاح العملي في الحقلين الاجتماعي والاقتصادي. وقد كانت الهيئات الكنسية مستعدة للموافقة على القرارات التي يقترحها المندفعون وراء الاصلاح الاجتماعي. الا ان مدى جد جمهرة اعضاء الكنائس في تقبل النقد الديني المصيب المهدم للنظام الاجتماعي، فأمر يحتاج الى التساؤل. ولقد انتشر في السنوات الاخيرة، من غير ريب، شعور ديني عميق خالص، بالنفور من كل متاجرة بالحرب. غير ان مناهضة الحرب كانت اسهل كثيراً من مواجهة الواجب الشاق في اعادة بناء الرأسمالية.

وجاءت الازمة فحولت انظار الزعماء الدينيين المفكرين، الى بـــذل المزيد من الاهتمام في مساوىء النظام الاقتصادي، بشكل لم يكن له مثيل من قبل. وقد جاءوا بالكثير من النقد الواقعي، النفاذ، الشامل، المفصل. الا ان مما له دلالته ان مناهجهم قد اقتربت من المناهج الحكـــومية، ولم يعد لها طابع او توجيه دينيان واضحان. فأصبح الانجيل الاجتماعي الآن قوة عاطفية دافعة وراء المثل العليا الزمنية، اكثر منه مثالاً دينياً اكيداً. وكانت الهيئات الدينية الرسمية قد قبلت اثناء الازمة قليلاً من تلك المناهج الكاسحة لاعادة البناء الصناعي، التي نالت انتشاراً واسعاً في فترة التفاؤل التي عقبت الحرب. واخذت القضايا تحدد تحديداً ضيق النطاق، وغلب عليها الطابع العملي، وزادت خطورتها، فأصبح صعباً تأمين اتفاق واسع بصددها. ونشأ رد فعل للمطابقة السهلة بين وظيفة الدين وبين بعض المناهج الاجتماعية المعينة، فأخذ الكثيرون من زعماء الدين الجذريون يميزون بشكل حاد واضح بين المثل العليا الاجتماعية التي يرتطبون بها كأفراد، وبين المثل الاعلى المسيحي

المتسامي عن الكنيسة ذاتها . ولن تتوقف المثالية المسيحية في وقت قريب عن تزويد حركة اعادة البناء الاجتماعي في امريكا بقوة دافعة بالغة ورئيسية . ولكن يرجح ان لا تتأثر هذه الحركة ذاتها في تفاصيلها بأي من المثل العليا التي تميزت بها المسيحية .

المثل العليا للطبقة العاملة

لقد اسهبنا في بحث هذه المثل العليا الاجتماعية للطبقة الوسطى ، لأن تلك الطبقة كانت اكثر قدرة على التعبير عن مطامحها ، ولانهـا لا تزال المسيطرة ، الى حد كبير ، على المجتمع الحاضر ، وعلى ذلك فان القوى الاجتماعية اتجهت بصورة رئيسية نحو اهدافها ، ولأن الاغلبية الساحقة من ابناء الامم الغربية ، مهما كانت الطبقة التي تنتمي اليها ، كانت بنتيجة ذلك تعتنق هذه المثل . ولم تكن المثل العليا لطبقة العمال الصناعيين الكبيرة بالدرجة الاولى سوى تحرير لهذه الاهداف العصرية الاساسية . فالاهداف الاجتماعية التقدمية المختلفة التي قدمها ممثلو الطبقات العاملة متنوعة ومتعارضة ، وتبدو حتى الآن ، في افضـل الاحتمالات ، وكأنها من غير شك ، تعبير عن افكار اقليات معينة . ومع هذا ، ولما كانت هذه الطبقات في الديمقراطيات الغربية تنمو بسرعة ، من حيث القوة الاقتصادية والسياسية ، ولما كان مرجحاً ان تسيطر في المستقبل ، اذا لم تغلب الديمقراطيات على امرها ، فان اهدافها تستحق شديد الاهتمام — وكان تبشير مستقبلها فوز حزب العمال البريطاني ، ويبدو على اي حال ان من المستحيل اجتناب سيطرتها على الحكم .

ان المثل الاعلى الاساسي لطبقة العمال الكبيرة الواقعة في شباك النظام الصناعي — وهو ما يقابل المثل الاعلى للازدهار المادي عند رجل الاعمال — بسيط ومباشر : وهو الحصول على اجرة كافية للمعيشة ، وعلى ضمان للعمل ، اي على تحصيل العمل والابقاء عليه . والذي يريده العامل قبل كل شيء آخر هو المركز المضمون في المجتمع ، مع الوسائل الكافية لتأمين مستوى

من المعيشة ينسجم مع مستوى جاره . والذي يخشاه اكثر من اي شيء آخر هو خسارة عمله وتدني ذلك المستوى ، اي البطالة والفقر . ولقد كان تأثير الثورة الصناعية مزدوجاً . فلقد رفعت مادياً الدخل الحقيقي للجماهير ، هذا بالرغم من ان تفاؤل الطبقة لا يحيط تمام الاحاطة بالافراد العديدين الذين يعيشون تقريباً على مستوى الكفاف ، والذين هم بالتالي في خطر دائم من تدني هذا المستوى ، بما ينجم عن ذلك من اضطراب شامل في النظـــام الصناعي المعقد الذي يمكن بسهولة احداث الخلل فيه . لكننا نرى في نفس الوقت ان التضاعف الهائل الذي طرأ على الحاجيات المادية للحياة ، مع رفعه السريع لمستوى الحياة الذي يمكن تحقيقه ، قد نجم عنه ان اصبح العامل يبدو ، نسبياً ونفسانياً ، اسوأ مما كان عليه قبلاً . ثم ان اتساق الحياة الفكرية في صورة واحدة ، كما يعبر عنها بالصحيفة والمجلة والتصوير ، جعلت التباين بين ما هو كائن وما يمكن ان يكون يبدو عظيماً . وفوق هذا كله ، فان النظام الاقتصادي المعاصر يتضمن الانعدام الكلي تقريباً لضمان العمل ، وهو الضمان الذي يتحقق لمجتمع زراعي ، فأصبح الخوف الجاثم في البطالة الذي يهدد العامل الماهر وغير المـــاهر على السواء ، امراً ملحـــاً غاية الالحاح . ويبلغ من انهماك العامل في اغلب الاحيان في البحث عن عمل يحصله ويحافظ عليه ، بحيث انه لا يستطيع التفكير كثيراً في المستقبل ، وتوسيع نطاق تفكيره بحيث ينظر في الهيأة الاجتماعية التي حوله . ومن هنا كان الوعد بالازدهار التجاري الذي يبشر به رجال الاعمال يضمن صوت العامل في الانتخابات . فالعامل يشعر في اوقات الازدهار على الاقل بثقة اكبر في الحصول على عمل مرض . ولن يغامر بأي تغيير ، فيما بين يديه من زاد اكيد ، الا اذا تحسنت احواله او ساءت الى حد اليأس .

ان الهدف الثاني للعامل بعد ان يؤمن لنفسه اجراً جيداً وعملاً مضموناً ، هو ان ينهض فردياً ويحقق النجاح ، وان يرتفع بنفسه وبأسرته الى الطبقة المتوسطة ، طبقة رجال الاعمال والمهن . فقد يرتقي اولاً الى ما دعوناه ببلدة

الفحم ، وبعدها الى مدينة كبيرة ، حتى يحصل على منزل ريفي لنفسه ، وعلى شيء من الرفاهية — هذا هو المثل الاعلى الذي يهدف اليه العامل ، ويغريه به دوماً رجل العمل الذي يسعى وراء مساعدين قادرين ، ويود ان يجتذب الى دائرته اشد العمال اندفاعاً وحماساً . وهكذا على الارجح نهض اقدر الرجال وخاصة في امريكا عندما خرجت الآلة الصناعية الى حيز الوجود . ولكن لما اخذت طبقة الغنى الموروث تتزايد عدداً وقوة ازدادت صعوبة الصعود على سلم التقدم . والواقع ان الفئة التي لا تتمنى في مجتمعنا ان تقلد سكان الشوارع الفخمة قليلة جداً . والرجل العصامي الذي استطاع ان يشق طريقه هو اقل الناس شعوراً مع طبقة العمال التي ارتفع منها .

المثل الاجتماعية العليا لحركة العمال المنظمة

سعى العمال خلال الخمسين سنة الاخيرة ليرفعوا المستوى العام لجماعة العمال ويعلوا مركزها ، او ليرفعوا على الاقل مستوى عملهم الخاص ، وذلك لأنهم اخذوا يرغبون في تحقيق الضمان ورفع مستوى المعيشة من جهة ، ولأنهم فقدوا كل أمل في النهوض فوق طبقتهم من جهة أخرى . والتنظيم العمالي ، اي حركة النقابات العمالية ، تمثل اليوم في الغالب المثل الاعلى الاجتماعي الذي تؤمن به اغلبية الطبقة العاملة ، هذا بالرغم من عدم وجود اغلبية فعلية من العمال منظمة في مكان ما . والحركة العمالية في هذه البلاد (امريكا) لا تكاد تشمل اكثر من ستة ملايين . لكن هذا يعود بالدرجة الاولى إلى معارضة ارباب العمل . لأنه ليس هنالك من حرفة غلبت فيها تلك المعارضة الا وانتظم ما لا يقل من تسعين بالمائة من اعضائها . والهدف الاساسي من تنظيم العمل انما هو الحصول على شروط احسن وضمانة اعظم ، لا للفرد منعزلاً كفرد ، بل للفئة بمجموعها . ولقد تيقنت اتحادات العمال بصورة متزايدة ان النطاق الذي يجب ان تتوقف فيه المزاحمة على الصعيد الفردي يجب ان يتسع باستمرار ، اذا ما ارادت منظمات العمال ان تحقق اهدافها . وهذا

سبب الانتقال – بشكل او بآخر – من التجارة الى الصناعة كوحدة اساسية والشعور بتضامن الطبقة العاملة ضد صاحب العمل. وهذا يعني ان مثل العمال الاعلى اصبح اكثر فأكثر مثلاً اعلى اجتماعياً يضم الفئة العاملة كلها، ويشمل بين اهدافه النظام الصناعي بكليته.

واذن، فالهدف الاول لحركة العمال المنظمة اينما وجدت انما هو الحصول على دخل حقيقي اعلى وشروط افضل للعمل. وهذا يتضمن تحقيق المساواة في الطبقة العاملة نفسها. فبالاعتماد على المساومة الجماعية التي ترتكز نفسها في النهاية على القوة الاقتصادية، اي على حق الانسحاب من العمل او حق الاضراب، نرى ان اتحادات العمـــال تسعى وراء المزيد من طيبات الحياة. وتعلم العمال من الاختبارات المرة انه لا بد لهم من العمل كوحدة، ومن اخضاع اهدافهم الخاصة لمصلحة الجماعة. ومـــن فرض نظام لشروط العمل ومن وضع مستويات للاجور، ومن احلال التعاون محل المنافسة، ضمن الطبقة العاملة. الا انه ما زالت هنالك خلافات عظيمة في المصلحة بين مختلف اتحادات العمال، خلافات حالت خلال وقت طـــويل دون تمكن مهرة العمال الصناعيين من تنظيم العمال في الصناعات ذات الانتاج الضخم، وقد اندلعت في الخصام المر بين اتحاد العمال الامريكيين ومؤتمر التنظيم الصناعي. لكنما اصبح من الواضح بصورة متزايدة، ان الاهداف الاساسية للعمل المنظم لا يمكن ان تتحقق الا اذا سويت هذه المنازعات.

ما هي هذه الاهداف الاساسية؟ ان اغلبية اتحادات العمال تنظر اليها على انها ببساطة اخذ المزيد مما يملكه اصحاب العمل. لكن هنالك اقليـــة متنامية تنظر اليها على انها تتضمن تغيرات جذرية في المثل الاعلى الصناعي بكامله. فالجيل الاقدم من زعماء العمال الذين نشأوا وسط الكفاح المرير من اجل حق البقاء يدعون للمذهب الاول. لكن دعاة الهدف الجذري والرؤيا الاجتماعية الواسعة، اخذوا يصلون الى مراكز الطليعة بين جميع

الفئات . فالاوائل من الاتحاديين اعتبروا ان هدفهم هو تنظيم احتكار العمل وبيعه للصناعيين ، كصفقة تجارية ، مقابل تحسين احواله وضمانتها . هكذا رحب جون سوللفان John W. Sullivan عام ١٨٩٥ « بالاتحاد الامريكي للعمل » بهذه الكلمات :

« نحن نسير اوسع مشروع محلي من العمل في القارة الامريكية . والغرض من هذا المشروع انما هو « المضاربة » في السوق العمالية . ونحن ننجح . لأننا نحافظ على أجور مرتفعة باستمرار واعلى من المعدل الذي اعتاده ارباب العمل بـ ٢٥٪ ونرفعها احياناً الى خمسين بالمائة . وهكذا نكسب لأنفسنا مبلغاً اضافياً قدره مليـــون دولار ، وهو مبلغ كان سيذهب لزيادة ثراء الاحتكاريين والرأسماليين لولا اتحاداتنا . ستة وعشرون مليون دولار في السنة . ذلك هو ربحنا المشترك وهو لا يقل عن ذلك . ونحن نحفظ هذه الثروة بحق لأننا نتتجها . ونحفظها لأننا نمتلك القوة لذلك . ولنا حسن التنظيم والضبط والقيـــادة . واننا لنفاخر اذن بزعمائنا المختارين ، اعظم قـــادة الصناعة في هذا الوسط العالمي الرئيسي : ولا يمكن ان نجد من يماثلهم في هذا المحيط »[١٩] .

وقد عبر صموئيل غامبرز Samuel Gompers عن نفس المثل الاعلى الاساسي ولكن بنظرة اجتماعية اشمل نوعاً ما . قال :

« ان التاريخ الماضي هو الذي يسير اتحاد العمال الامريكيين . والاتحاد يتعلم دروساً من التاريخ لتفسير الشروط التي تجابه الشعب العامل ليتمكن من بذل اقل مجهود ممكن كي يصل الى احسن النتائج في تحسين احوال العمال والعاملات والاطفال ، اليوم وغداً وبعد غد ، جاعلاً كل يوم احسن من الذي سبقه . هذا هو المبدأ التوجيهي للحركة العمّالية ، وفلسفتها وهدفها . اننا لا نحدد مستوى خاصاً ولكننا نسعى لنحقق للعمال ، احسن الاوضاع التي يمكن التوصل اليها في الحال . وعندما تتحقق ، فاننـــا نسعى الى ما

هو احسن . فالشعب العامل لا يقف عند أية نقطة معينة . وجهود افراده لا تتوانى من اجل تحصيل حياة فضلى لأنفسهم وازواجهم واطفالهم وللانسانية جمعاء . فالهدف انما هو الحصول على عدالة اجتماعية تامة »[٢٠] .

ان القيادة الحاضرة لاتحاد العمال الامريكيين لم تتنكر لاهداف مؤسسها . ومع ان الزعيم العمالي الكبير جون ل . لويس John L. Lewis يخالف الاتحاد في عدة نقاط اهمها وعيه لفرصة زيادة قوة العمال عن طريق تنظيم انتاج الصناعات الضخمة ، الا انه غير مهتم بتفاصيل النتيجة النهائية .

لكن هذا الهدف الدولي المبني على طلب « المزيد » ، يتطلب تنظيم القوة الاقتصادية التي تستخدم بشكل متزايد لوضع نوع من الرقابة علـى الصناعة نفسها . وامتلاك هذه القوة التوجيهية يفرض في ذاته ضرورة وضع تحديد متقدم لمعنى « العدالة الاجتماعية الكاملة » . ومن هنا اخذ العمال المنظمون يزيدون ، في شتى الطرق التي لا تحصى ، من التفكير في الاهداف الاساسية للصناعة . وقد ساعد هذا الاتجاه من جهة نشوء نزعة نحو التنظيم الذي يخطط الصناعة بكليتها عوضاً عن تخطيط صناعة منعزلة مفردة ، وساعده من الجهة الاخرى اعتراف المفكرين من اصحاب العمل ان من الضروري كسب تعاون العمال المباشر مع الادارة الصناعية ، ليمكن ايقاظ شعورهم بالمسؤولية في تسيير الصناعة . واختبار ادارة الانتعاش القومي ، رغم قصر مدته ، كان عميق الأثر في تثقيف زعماء العمال واصحاب العمل الذين ساهموا في مجالسه الاستشارية . وان الكثير من نجاح مؤتمر التنظيم الصناعي يرجع الى ذلك التدريب . ومهما كانت الاسباب والدوافع التي تنبعث عنها اهداف الحركة العمالية فاننا نرى انها قد اتسعت بنمو قوتها ، في انجلترا وامريكا وقبلهما في المانيا ، من مجرد سيطرة سلبية محددة للاعمال ، الى تعاون ايجابي في توجيه تلك الاعمال . وليس من قبيل الصدفة ان بريطانيا وجدت نفسها مجبرة حين جابهت اعظم محنة في تاريخها اثناء الحرب الكونية

الثانية وارادت بالتالي تنظيم اقتصادها على اكفأ اساس لمساندة مجهودها الحربي ، على ان تتجه الى زعماء العمال مستعينة بهم . فكلما زادت قوة العمال المنظمين ، زادت مسؤوليتهم ، وزاد ميل زعمائهم لوضع اهداف « العدالة الاجتماعية الكاملة » . لهذه الاسباب نجد ان الصياغة المفصلة للمثل العليا الاجتماعية الواسعة ؛ اصبحت من الأمور المحببة ، واخذت تنال اهتماماً متزايداً بين صفوف المفكرين وطبقاتهم .

الديمقراطية الصناعية

ان هذه المثل العليا لاعادة التنظيم الاجتماعي على مستوى واسع لها نماذج مختلفة ، من المساومة الجماعية الى البرامج الانقلابية الجذرية كالنقابية والاشتراكية النقابية . فلقد كانت الحركة العمالية المنظمة حتى الآن اكبر القوى التي تبنت البرامج التشريعية للدولة الاشتراكية وسنتها . وكانت مساعيها واصواتها القوة الدافعة وراء نظريات الاحرار من افراد الطبقة المتوسطة . وكان جوهر خططها الجذرية مبنياً على الاقتناع بأنه مهما كانت وظيفة الحكومة ، فان السيطرة الرئيسية على الصناعة يجب ان تكون في يد العمال المنظمين انفسهم . هذا هو المثل الاعلى « للديمقراطية الصناعية » ، وهو على العموم اكثر المثل شيوعاً بين الطبقة العاملة اليوم ، وقد عبر عنه بعدد لا حصر له من الاقتراحات المعينة ، واختبر بصبر في تجارب عدة . ولربما لم يدرك رواد الديمقراطية الصناعية دائماً ان هذا المثل الاعلى يتضمن جميع الصعوبات والمشاكل التي جاء بها نصف قرن من الديمقراطية السياسية ، على مستوى واسع جداً ، لأن الصناعة اكثر تعقيداً بكثير ، واوسع نطاقاً ، من الحكومة السياسية . ولعلهم كانوا مسرفين في التفاؤل . ومع هذا فان الديمقراطيين السياسيين تحمسوا في بادىء الامر لهذه الآمال المتحمسة ، ولكنهم لم يدركوا الا بالتجربة ، مدى التجارب الطويلة المصطبرة التي لا بد من تطبيقها قبل ان يكون امل في النجاح للحكومة الديمقراطية الصحيحة .

ويعتقد دعاة الديمقراطية الصناعية ان الدواء لعلل الحكومة الديمقراطية المزيد من الديمقراطية ، اي توسيع الديمقراطية بحيث تتناول جميع حقول الحياة الانسانية . وان مثل هذا المثل الاعلى يبدو اساساً لاكثر الفلسفات الاجتماعية التي تدين بها الطبقات العاملة اليوم . وقد وضعت حولها اقتراحات متنوعة مفصلة في انجلترا وامريكا في العقود الاخيرة . ويعتبر مشروع بلامب Plumb الموضوع اولاً لأجل السكك الحديدية ، ثم للصناعة على العموم معبراً عن الخبرة الامريكية ، في هذا الحقل .

« اننا نقدم خطة لاعادة تنظيم الصناعة على اساس ديمقراطي . والمبادىء التي يجب ان يستند اليها تنظيم كهذا ، هي نفس المبادىء التي تسيطر على كل فعل انساني وكل علاقة بشرية ... ان الديمقراطية الامريكية وضعت في أسسها القواعد التي تمكن من بناء الصناعة على قاعدة ثابتة من الكفاءة الاقتصادية والعدالة الاجتماعية والفردية ... ولقد انشئت حكوماتنا « للخير العام » ولحماية الشعب وسلامته ، وازدهاره وسعادته . فكيف تستطيع الحكومة ان تؤمن للشعب الحرية الصناعية وحق التمتع بأرباح صناعية ؟ وكيف تتمكن ان تحمي سلامة الشعب وسعادته ازاء مصالحه واعماله الصناعية ؟ بوسعها ان تفعل هذه الاشياء بممارسة سلطاتها الناشئة عن سيادتها ، المسبغة عليها من الشعب ، لتوفر مثل هذه السياسة والتنظيم للصناعة بكاملها ، بحيث تؤمن لكل فرد الحق في التصرف الحر بعمله الخاص ، وبثمار عمله . وذلك يوفق مضالح المستهلكين واصحاب العمل ورأس المال ، ويوازن بينها ، وينسق العوامل المتعددة الفعالة في الانتاج ، بحيث تخدم الصناعة غرضها الحقيقي وهو سد الحاجات الاقتصادية للشعب بكامله . وهذه الاهداف هي اهداف صناعية واقتصادية ، فلا يمكن بالتالي تحقيقها الا بتنظيم واساليب صناعية . ان تنظيم الصناعة في شكل « مصلحة » corporation هو اكفأ ما عرف حتى الآن من اشكال التعاون الصناعي . والمصالح الصناعية هي وكالات عامة ، وجدت للقيام بالخدمات العامة ...

فمن الواضح اذن ، انه كان باستطاعتنا اعادة تنظيم المصالح بحيث تتوفر في الصناعة التعاونية مساواة في حماية الحقوق والمصالح ، وتنسيق فعال في الوظائف الانتاجية . واذا كان بمقدورنا ان نكون سياسة تتيح امكانية تطبيق المصالح على جميع اشكال التعاون الصناعي نكون بذلك قد حللنا مشكلة التنظيم الصناعي الديمقراطي الفعال »[٢١] .

كانت ادارة الانتعاش القومي اقرب ما عرفته البلاد الامريكية الى ان يكون تجربة ملموسة في مثل هذه الحكومة الذاتية الديمقراطية في الصناعة ، وذلك بالاضافة الى الادارة المتواضعة للفحم . لكن ادارة الانتعاش القومي لم تعمر طويلاً لتقرر ما اذا كان الصراع على مراقبة الصناعة بين الصناعات الكبيرة والحكومة ، سيفسح اي مجال لمشاركة ديمقراطية من جانب العمال .

فالديمقراطية الصناعية اذن تقبل النتائج التي توصل اليها قرن من الصناعة الكبيرة ، وهي ان « المصلحة » هي احسن نظام للسيطرة على الآلة الصناعية . لكنها تختلف مع رجال الاعمال في ما تذهب اليه من ان المصلحة يجب ان تنظم ديمقراطياً ، لا ان يستبد بها قلة من الناس ، وان اهدافها يجب ان تكون اجتماعية بشكل واسع ، لا خاضعة لمصالح المدراء المسيطرين الخاصة . وهذا مثل اعلى عميق الجذور في وظيفة منظمات العمال بالذات ولا يشوه هذا الهدف المستتر الا ضرورة الصراع مع الاتوقراطية الصناعية وعلينا ان نقر ان اية منظمة للحياة الاقتصادية الامريكية ، تتطلب ، كما يبدو ، درجة كبيرة من اللامركزية او الانحادية ، وتوزيعاً واسعاً للمبادهة . فالعامل الامريكي كان دائم الارتياب بالمراقبة السياسية ، مع انه كان له مثل حرية صاحب العمل ، بحيث طالب باتخاذ الاجراءات المعينة . لكن هذه النقابية الديمقراطية المستترة ، اصطدمت بعنف مع الحاجة العملية الملحة للتماسك ووضع المناهج على اساس قومي ، شأنها في ذلك شأن الاقتراحات النظرية الداعية الى اللامركزية في الادارة من قبل المنتجين .

وكالاشتراكية النقابية ، ومذهب التعدد في السياسة في العقد الذي تلا الحرب ، نرى ان مشاكل السيطرة المركزية للنظام الصناعي بكامله قد دفعت بمنهاج الديمقراطية الصناعية الى الوراء . وكما ان حركة النقابة الثورية في اوروبا اللاتينية ، اندمجت في الدولة الدكتاتورية واخضعت لها باحكام ، هكذا نرى ان ضرورات وضع المناهج القومية قد تقدمت في البلاد الأخرى على الاهتمام بجعل الاساليب الصناعية نفسها ديمقراطية .

الرؤى والبرامج الجماعية

نشأت بين الطبقة العاملة منذ اجيال عديدة حركات قوية في معظم البلاد ، وضعت لنفسها اهدافاً اجتماعية أخرى لحقبة طويلة يعمها العدل والسعادة . فقد وجد اولئك الذين تأملوا ان يستعملوا القوة السياسية للدولة ليسيطروا مباشرة ومن مكاتبهم ، على اعمال الانتاج والتوزيع : فالاشتراكية الماركسية في اشكالها التقليدية وفي اشكالها المتجددة في الشيوعية الحديثة تعبر عن ايمانهم هذا . وقام آخرون ، فوضعوا قواعد عامة بالاستناد الى اهداف حركات العمال المنظمة ، ورسموا صوراً لسيطرة صناعية تمارسها الجماعات الديمقراطية المنظمة المشتركة مباشرة بالصناعة . فالحركة النقابية تمثل الشكل المتطرف . والاشتراكية النقابية تعبر عن البرنامج النظري الاوسع . وليس من مهمتنا هنا ان نحلل هذه السبل المعروفة للحرية ، او ان نعيد سرد قصة تلك « الطوبائيات » الاجتماعية العديدة التي لعبت دوراً هاماً في افكار الاجيال القليلة الاخيرة . فالقصة مألوفة ، وليس بامكاننا هنا ان نحاول ازالة التشبثات التعصبية التي رافقتها . فهي زيادة على ذلك رؤى للكمال حتى في عقول المتمسكين بها ، اكثر منها برامج للعمل . واهتمامنا هو بالدرجة الاولى في البرامج العملية لانها تصور الاهداف التي يضعها الناس اليوم نصب اعينهم بشكل جدي فعلي .

والحقيقة ان هذه البرامج تجسم مثالين اساسيين متمايزين : عمل الدولة

لمراقبة الصناعة ، وعمل الفئات من اجل الحكم الذاتي في الوحدات الصناعية . فالاول نتيجة لانتشار الدولة الاشتراكية السريع وللتنظيم الجماعي للاقتصاد . وهو في جذوره سياسي من حيث الموقف والمزاج ، وقد عبر عن ذاته في الاشتراكية . وتفكيره يحوم حول الآلة الصناعية ككل ، ويعالجها كشيء يجب توجيهه من المركز ، لمصلحة هدف سياسي . وليس من الضروري ان تكون هذه الغاية او ادارة التوجيه على شيء من الديمقراطية ، بدليل الامثلة البارزة المتجسدة في الدول التي اخذت بهذا المبدأ . فالغاية قد تكون مجرد الفعالية الاقتصادية الناجحة ، او مجرد القوة العسكرية وقد تكون الادارة دكتاتورية وممعنة في المركزية . اما المثل الاعلى الثاني — اي عمل الفئات من اجل الحكم الذاتي في الوحدات الصناعية — فهو منبثق عن الحركة العمالية المنظمة . وموقفه صناعي اكثر منه سياسياً ، وكثيراً ما يرتاب بعمل الدولة وسيطرة المكاتب الحكومية ، وبفضل الضغط الاقتصادي المباشر يحوم تفكيره حول صناعات معينة — تعدداً وتعييناً — مهملاً في احيان كثيرة مشاكل تنسيقها . لكنه ديمقراطي في اساسه ، لأنه لا ينبثق عن الرغبة في ادارة الصناعة من اجل غاية صالحة ، بل عن توق قوي لأن يقول الانسان كلمته في العمل الذي يقوم به ، وان يكون له وزن فيه . وغالباً ما اصطدم هذان المثالان لتباين ارتكازهما وتراثهما . فالاشتراكيون والشيوعيون الذين يفكرون سياسياً ، يزعجون نقابات العمال دوماً بمحاولاتهم للسيطرة على منظمات العمال من اجل اهداف سياسية بعيدة . ولكن كلا المثالين يشددان على مسائل مهمة ، ولا بد عند وضع اي برنامج فعال لادارة الصناعة — كتلك البرامج التي اخذ بها عملياً الشيوعيون الروس او حزب العمال البريطاني — من ان يتلقى المثالان بعض الحلول .

نال المثل الاعلى الاشتراكي ذو الصبغة السياسية الغالبة حصة الاسد من الاهتمام في السنوات الاخيرة القليلة . فالتدهور الاقتصادي في العقد الاخير بفرضه تدخل الدولة الفعلي اكثر فأكثر ، والتزايد السريع للقومية

الاقتصادية المطلقة ، ومثال الاتحاد السوفييتي الفعال ، جميع هذه العوامل كلها تضافرت لتشدد على اهمية سيطرة الدولة . ثم ان انتصار الاشتراكية الثورية في روسيا ونجاحها قوى من جاذبية المنهج الشيوعي . اما في الامكنة الاخرى من القارة الاوروبية ، فان الاشتراكية التطورية تعدلت ونهجت منهجاً مسالماً الى ان قضي عليها . حتى ان حزب العمال البريطاني فشل في المرتين اللتين تولى فيهما الحكم في ان يتعدى الخطوط البالية للتشريع الاجتماعي . وفي وسط فوضى الازمة الاقتصادية الخانقة عام ١٩٣٠ ، الهب الخيال الشعبي مثال « المجتمع المخطط » الذي تديره لمصلحة الجماهير اقلية مدربة مخلصة . وكانت صناعات الدولة في روسيا موجهة من قبل نقابات واحتكارات ، يشرف عليها الخبراء . وكان يوجهها جميعاً ويحكمها اتحادات ومجالس ، بعضها فوق بعض وعلى رأسها لجنة الدولة للتصميم The Gosplan . وهنا تحقق اخيراً نظام اقتصادي متناسق ومنظم على أسس عقلية . وهنا حل محل دافع الربح الحماس المكرس لمجتمع يجاهد بكليته في شجاعة من اجل بناء نظام اقتصادي جديد . وهنا نجد ان نظام التسعير الفوضوي للسوق ، الخاضع لكل انواع النهب والسلب من اجل مصالح خاصة غير مسؤولة ، قد تراجع امام التوزيع المعقول للموارد وامام تنظيم الانتاج . وقد كان هذا المثال جذاباً لحد ان العقول السمحة وجدت من السهل ان تتغاضى عن الدكتاتورية السياسية التي لا بد ان يقوم عليها مثل هذا الاقتصاد الموجه . وهي سهولة نجدها عند مثقفي الطبقة المتوسطة والراديكاليين . اما العمال الامريكيون والانجليز فقد ارتابوا به كثيراً منذ البدء ، حتى ليصعب في تلك البلاد ان ننعت الاحزاب الشيوعية الصغيرة بأنها حركات عمالية بأي وجه من الوجوه .

اما اذا كان الاقتصاد المخطط لا يمكن له ان ينجح الا تحت دكتاتورية سياسية ، او اذا كان ممكناً تحقيقه بالاساليب الديمقراطية ، او اذا كان يؤدي في النهاية الى الدكتاتورية ، فتلك كلها اسئلة طالما ثار الجدل حولها

ولا يكاد يمكن البت فيها بواسطة البرهـــان والمنطق. فالتجربة لم تطبق بعد في روسيا على الاقل، ومن المؤكد انها ستطبق في مكان آخر ـ لأن المثال الاعلى لنظام صناعي موجه قد استهوى الكثيرين من المتمسكين بالاساليب الديمقراطية المناهضين في تصميم كلي، اية دكتاتورية موقتة. ولا يختلف الاشتراكيون البريطانيون في رؤياهم للنظام الجديد عن الشيوعيين الا قليلاً. فهم بدورهم ايضاً يتطلعون الى مجتمع خال من الطبقات، والى اقتصـــاد مخطط من المركز. وليس الخلاف في الهدف النهائي بل في الاسلوب، هذا بالرغم من وجود شك كبير في ما اذا كان بالامكان فصل الاهداف عن الوسائل، او اذا كان في مستطاع الاساليب غير الديمقراطية ان تحقق ابداً هدفاً يجسد الصفة الديمقراطية في الحياة. فالشيوعية تشدد عـــلى المركزية والدكتاتورية، بينما يشدد حزب العمال الانجليزي على المراقبة الموزعة والديمقراطية، ويتطلع الى ديمقراطية صناعية قوامها صناعات تنسقها الدولة، ويديرها مجالس خبراء خاضعة للمراقبة الديمقراطية ضمن الصناعة، ويكون البرلمان في النهاية هو المقرر لسياستها. اما البرنامج الاساسي لحزب العمال فقد نماه من خبرته اثناء الحرب العالمية الاولى وأقر عام ١٩١٨ :

« ان المبدأ الاول لحزب العمال هو ان يؤمن لكل عضو في المجتمع، في الاوقات الحسنة والسيئة على السواء، (وليس فقط للاقوياء والقادرين ولأصحاب النسب الرفيع او للمحظوظين) جميع مقومات الحياة الصحيحة والمواطنية الصالحة. اننا اعضاء بعضنا البعض، وما من انسان يعيش منفرداً لذاته. فاذا تألم اي مواطن، مهما كان وضيعاً، فان البيئة بكاملها وكل واحد منا، يصيبه الضرر من جراء ذلك، سواء ادركنا هذه الحقيقة ام لا. وقد كان هذا وما يزال حجر الزاوية في ايمان العمال جيلاً بعد جيل. وهكذا نجد حزب العمال اليوم ينادي بالتطبيق الكلي لسياسة تأمين الحدود الدنيا في الحياة القومية ... ثانياً انه يطلب التبني التام الصادق لمبدأ الديمقراطية. واول شرط للديمقراطية هو الحرية الشخصية الفعالة ... ومن هنا الحاح حزب

العمال على الديمقراطية في الصناعة والحكم على السواء. وهو يطالب بأن ينحى الرأسمالي الخاص، سواء كان مالكاً فردياً او حامل اسهم، بالتدريج عن السيطرة على الصناعة، وان يحرر جميع الذين يعملون، سواء كان عملهم باليد او بالفكر، من اجل خدمة البيئة وحدها دون سواها... ان ما يتطلع اليه حزب العمال انما هو تنظيم جديد لصناعة الامة على اساس من العلم الصادق، لا تشوهه الرغبة في الربح الخاص، تنظم اساسه الملكية المشتركة لوسائل الانتاج، وتقسيم العائدات بالعدل بين جميع الذين يساهمون بأي شكل من الاشكال في العمل، وبينهم وحدهم دون غيرهم، ويتبنى فيما يختص ببعض الخدمات والصناعات المعينة، تلك الانظمة والاساليب في الادارة والمراقبة، التي يتبين عملياً انها اقدر على تأمين الصالح العام، لا الربح الفردي. ثالثاً يطالب حزب العمال بثورة المالية العامة، اي بنظام في الضرائب يؤمن العائدات الضرورية للحكومة دون ان يؤثر على الحد الادنى من مستوى الحياة لأية عائلة كانت، نظام لا يعرقل الانتاج، ولا يثبط اي مجهود فردي نافع، مع مراعاة المساواة في التضحية بين الجميع الى اقصى حد ممكن... واخيراً ان احد الاركان الرئيسية للبيت الذي ينوي حزب العمال ان يشيده، هو امتلاك الفائض عن الحاجة في المستقبل، لا لزيادة ثروة اي فرد، بل للخير العام. ومن هذا الفائض المتزايد باستمرار يجب ان يتكون رأس المال الجديد الذي تحتاجه البيئة يوماً بعد يوم من اجل التحسين الدائم في مختلف مشاريعها... ومن نفس المصدر يجب ان تؤخذ الاموال الكافية التي يصر حزب العمال على استعمالها في البحث العلمي الاصيل، في كل فرع من فروع المعرفة، فضلاً عن ترقية الادب والموسيقى والفنون الجميلة التي أهملت اهمالاً فاضحاً تحت النظام الرأسمالي والتي يعتقد حزب العمال ان عليها يتوقف بصورة رئيسية اي تقدم حقيقي في الحضارة... ومع ان هدف حزب العمال الرئيسي يجب ان يبقى ابداً ودائماً – بحكم قانون وجوده – دون اي تغيير، فاننا نأمل ان تتطور سياسته وبرنامجه بشكل

مستمر تبعاً لنمو المعرفة ، وكلما عرضت اوجه جديدة للمشكلة الاجتماعية ، وذلك ليتحقق لنا دوماً تكييف ادق بين اجراءاتنا واهدافنا . فاذا كان القانون أماً للحرية ، فالعلم بالنسبة لحزب العمال يجب ان يكون أبا القانون »[٢٢].

كان حزب العمال البريطاني مهتماً في السنوات التي تبعت الحرب مباشرة بالدعوة الى تحقيق هدف « مراقبة العمال » . وقد كان هذا الى حد ما نتيجة لنشاط الدعاية التي قام بها الاشتراكيون النقابيون من اجل « حكومة ذاتية في الصناعة » . فقد دعوا الى تسليم ادارة كل صناعة لجميع العمال الذين يعملون فيها . وكان يعود ايضاً ، والى حد اكبر ، الى خبرة العمال الطويلة في عمل النقابات الفعلي ، الذي كان تعبيراً عن الهدف المستتر للحركة العمالية . لكن الازمة الاقتصادية الطويلة جعلت الظروف غير موائية لمثل هذا الطلب من قبل اتحادات العمال ، بينما اخذ النجاح السياسي الذي نالته الفاشية والخوف المتنامي منها ، يوجهان العمال للبحث عن طرق ووسائل من اجل تقوية الدولة الديمقراطية عوضاً عن اضعاف مركزيتها . وهم في مشاريعهم المفصلة من اجل ايجاد ادارة اشتراكية لبعض الصناعات الخاصة ، والتي قدم بعضها بشكل جدي خاصة من اجل الفحم ، وفي المجالس المتنوعة والسلطات التي تم تأسيسها ، كالمجلس المركزي للكهرباء — الى حد اكبر ، نجد ان التركيب العام للادارة القائمة قد حوفظ عليه ، مع ملراء تعينهم الحكومة عوضاً عن ممثلي اصحاب الاسهم الخاصة . فالديمقراطية ضمن الصناعة اصبحت تعني لا السيطرة المباشرة ، وانما وجود مجالس استشارية للعمال — كما هي الحال في المعامل الخاصة التقدمية . ويبدو اليوم ان مشاكل المراقبة الديمقراطية هي اشد الحاحاً فيما يتعلق بهيئات التخطيط والتنسيق المركزي ، مما هي عليه في الصناعات المختلفة .

المناهج الدكتاتورية غير الديمقراطية

ان الهدف الذي يأمل المجتمع الصناعي تحقيقه يتوقف الى حد كبير على

طبيعة التكنولوجيا الذاتية وتركيبها . والشكل المفصل الذي يأخذه نظامه الاقتصادي يتوقف على البحث الصبور النقدي في ذلك التركيب . وعلى كثير من الاختبار المرير ، اياً كان المشرفون عليه . فالقضية الاساسية اذن تتعلق بالاساليب المستعملة لتحقيق ذلك التنظيم . ولقد اصبح لدينا حتى الآن مقدار من الخبرة في التنظيم الجماعي والاقتصادي المخطط ، يكفي لأن ندرك ان الطريقة التي تطبق بها هذه الانواع من التنظيم هي من اهم الامور قاطبة . لأن تلك الطريقة تؤثر بعمق على شكل الحياة التي تنطوي تحتها ، وعلى نوعية الرجال الذين تنتجهم . وليس من السهل استبدالها بغيرها عندما تنتهي من اداء مهمتها . ولقد بحثنا حتى الآن في المثل الاجتماعية العليا عند من يقدسون حس العمل التعاوني ، واهمية الأخذ والعطاء في التفاعل البشري ، وحس الكرامة ، والتوجه الذاتي ووزن الامور التي منها تتكون الميزة الديمقراطية في الحياة . ونحن نلتفت الآن نحو اولئك الرجال الذين ضحوا بهذه القيم من اجل الحصول على طريقة انجح واسرع . فدكتاتوريات العمال والدولة الكلية هي التي تتحدى اشكال الحياة الديمقراطية اليوم .

تنادي الشيوعية بالمثل الاعلى الاجتماعي للاقتصاد المخطط وبالغاء الطبقات ، وهي الاهداف الكبيرة التي انبثقت عن المجتمع الصناعي . وما حققه الاتحاد السوفييتي في حرصه وسعيه لتحقيق هذه المثل جدير بالبحث والدراسة . لكن الاحزاب الشيوعية في روسيا وخارجها تنادي ايضاً بطريقة سياسية معينة ، وهي دكتاتورية البروليتاريا . ونتائج الطريقة ما زالت مستمرة ومتغلغلة . فالفكرة من وضع ماركس ولكن تطبيقها العملي يعود الى لينين واتباعه . فقد اعتبر ماركس ان « الدولة » التي تحدث عنها الفكر السياسي الالماني ، هي في اساسها اداة للرأسماليين في الصراع الطبقي ، وهي القوة التي بواسطتها استطاعوا المحافظة على سيطرتهم على طبقة البروليتاريا التي يستغلونها . وتعريف « الدولة » كان يعني في نظره تلك الوظائف الحكومية التي تقف ضد مصالح البروليتاريا ، والتي تمارس لمصلحة الجانب الآخر .

فعلى البروليتاريا اذن ان « تستولي » على الدولة : لأنه عندما تتم لك السيطرة لن يبقى للحكومة ما تعمله الا ما ترغبه انت . وعلى ذلك « ستذوب الدولة » كما يقول انجلز Engels ، تاركة وراءها حكومة او ادارة صالحة لا حكومة او « دولة » معادية .

وحبذ ماركس الاساليب الدستورية من اجـل الاستيلاء على الدولة الرأسمالية حيثما كان ذلك ممكناً . ولكنه قبل بالثورة العنيفة كلما اقتضت الحاجة، كما وقع عام ١٨٤٨ ، وكما حدث مرة ثانية اثناء ثورة باريس العمالية . وارتأى ماركس وانجلز ان عهداً انتقالياً سيتلو الاستيلاء على الدولة ، ويؤلف العمال اثناءه حكومة ذات سلطة لامتناهية تقريباً . وتحت سلطـان هذه الدكتاتورية البروليتارية يثبت العمال مركزهم ، ويحمون انفسهم من قيام ثورة معاكسة ، ويبنون مؤسسات المجتمع اللاطبقي . وتدريجياً تتلاشى « دولة » الطبقات العاملة هذه . ولم يوضح اي من ماركس او انجلز ماذا سيبقى بعدها . وأدق ما قاله انجلز في هذا الصدد العبارة التالية : « تحل ادارة الاشياء وتوجيه اعمال الانتاج محل حكومة الاشخاص »[٢٣] .

اما لينين فقد كيّف هذا البرنامج مع الاحوال السائدة في روسيا ، واعتمد على كتابات ماركس التي تعود الى ما قبل سنة ١٨٤٨ — وهي اكثر ادوار حياة ماركس ثورية — فدفع فكرة الدكتاتورية الانتقـالية للبروليتارية شوطاً جديداً وجاء بفكرة دكتاتورية الحزب الاشتراكي او الشيوعي نيابة عن البروليتاريا . وفي نشرة له عنوانها ماذا يجب ان يعمل؟ صدرت سنة ١٩٠٢ ، بيّن بوضوح وظائف الحزب الشيوعي المنظم واساليبه.. فالعمال الصناعيون يميلون لان يندمجوا في النقابات بصورة عفوية . لكن من الضروري تلقينهم النظرية الماركسية من الخارج وعلى ايدي مثقفي الطبقة المتوسطة ، ليصبحوا من اصحاب الوعي الطبقي من الاشتراكيين .

« قلنا انه لم يكن ممكناً ان يوجد (في عقد ١٨٩٠) وعي ديمقراطي اشتراكي

بين العمال . وهذا الوعي لن يأتيهم الا من الخارج . ويظهر تاريخ جميع البلاد ان الطبقة العاملة لا تستطيع بمجهودها الخاص وحده ، ان تنمي اكثر من الوعي النقابي ، اي انها قد تتحقق من ضرورة الاندماج في النقابات من اجل محاربة المستخدمين ومن اجل الكفاح لارغام الحكومة على اصدار تشريع العمل الضروري ، الخ .. » [٢٤] .

« ان فئة صغيرة متراصة ومؤلفة من عمال اشداء متمرسين يمكن الاعتماد عليهم ، مع وكلاء مسؤولين في المقاطعات الرئيسية ومرتبطين بعهود الكتمان الشديد بالمنظمات الثورية ، تستطيع بمعاونة الجماهير ، وبدون قوانين كثيرة ، ان تقوم بجميع وظائف النقابة ، وان تتممها علاوة على ذلك وفق الطريقة التي يرغبها الاشتراكيون الديمقراطيون » [٢٥] .

هكذا يصبح الحزب الشيوعي فئة مختارة تكرس ذاتها كليـاً للمبادىء الماركسية ، ومهمتها ان تفوز بقيادة جميع حركات الطبقة العاملة ، وان توجهها في الاتجاه الصحيح . « ان الحزب الشيوعي هو محور التنظيم السياسي ، وبمساعدته يتمكن القسم الاكثر تقدمية في طبقة العمال من ان يوجه جهود جميع البروليتاريا وانصاف البروليتاريا نحو الطريق الصحيح » [٢٦] . وعلى هذه الفئة ان تخضع لاقسى نظام من العمل والرأي . واذا وصل الحزب الى قرار ، فلا مجال لأية مناقشات بعد ذلك . وفوق كل شيء لا يجوز التهاون بكلمات ماركس . « ان التهوين من العقيدة الاشتراكية بأي شكل مـن الاشكال ، والانحراف عنها بأية درجة من الدرجات ، يعني تقوية العقيدة البورجوازية » [٢٧] .

وعندما سيطر لينين بمهارة فائقة على الثورة الروسية ، اصبح الحزب بصورة طبيعية الطبقة الحاكمة للدكتاتورية البروليتارية الجديدة . اما ضبطه المحكم لاعضائه فلم يتراخ . فجميع الشيوعيين — وهذا يعني جميع موظفي الحكومة المسؤولين — يخضعون لقرارات اللجنة السياسية للحزب . فالبروليتاريا

وحدها تسيطر على الحكومة ، والحزب وحده يسيطر على البروليتاريا ، فليس من العجب ان نرى سيطرة الحزب نفسها وقد اصبحت مركزية اكثر فأكثر . ولم يكن لينين ديمقراطياً ، بل كان يعتبر حكم الاكثرية « وهماً دستورياً » . ولكنه بالاضافة الى مبادئه كان يمتاز بموهبة فائقة للتسويات الانتهازية . ولم يكن خلفه ماهراً مثله بفنون الاقناع . ومنذ تبني برنـامج « الاشتراكية في روسيا » والاتحاد السوفييتي في حالة حرب طبقية مع بقية العالم ، وستظل الحالة على هذا الشكل حتى تم الثورة العالميـة المتأخرة . ومن هنا فان زوال الطبقة وحزب الدولة سيرجآن الى اجل غير محدود . وكما قال ستالين :

« ان دكتاتورية البروليتاريا هي سلاح الثورة البروليتارية واداتها ، واهم حصن منيع لها : وقد خرجت لحيز الوجود اولاً لتسحق مقاومة المستغلين المغلوبين على امرهم ، ولتدعم ما تحققه من مآثر . ثانياً لكي تقود الثورة البروليتارية الى نهايتها ولتدفع الثورة الاشتراكية قدماً الى الظفر النهائي .. وما الاستيلاء على السلطة سوى البداية . ولاسباب عديدة نجد ان البورجوازيـة المغلوبة على امرها في بلد ما تظل لمدة طويلة اقوى هنالك من البروليتاريا التي قهرتها ... فعلينا اذن ان ننظر الى دكتاتورية البروليتاريا ، او دور الانتقال ،... كحقبة تاريخية كاملة ... يقول لينين : « ان دكتاتوريـة البروليتاريا صراع مستمر — دموي وغير دموي ، وعنيف وسلمي ، حربي واقتصادي ، ثقافي واداري — ضد قوى المجتمع القديم وتقاليده . ان قوة العادة عند الملايين وعشرات الملايين لقوة هائلة » [28] .

ان دكتاتورية الدولة الجماعية تكونت عن وعي على مثال الدكتاتورية البروليتارية . فبينهما الشيء الكثير المشترك من حيث الاساليب السياسية . وتحالفهما العسكري المضطرب الذي تم في اوائل الحرب الكونية الثانية لم يثر دهشة كبيرة . ثم ان الفاشستية الايطالية والاشتراكية القومية الالمانية تؤمنان

بسيطرة الحزب الواحد على الحياة السياسية بكاملها ، وبنفس الدكتاتورية على الحزب ، وبنفس التوحيد في الرأي ، ونفس التلقين لدين سياسي ارضي ، ونفس الكفاح من اجل اقتصاد منظم . اما الفرق الكبير بينهما فهو ان الدولة القومية تحل محل الطبقة كموضوع الولاء الاسمى ، ويأخذ الصراع والحقد الدولي مكان الكفاح الطبقي . والقومية في ايطاليا وثيقة الصلة بالافكار النقابية التي ينادي بها المثل الاعلى للدولة النقابية . اما في المانيا فصلة القومية بتطور الدولة الاشتراكية المحلية صلة واضحة . ومنذ أن تأجلت المناداة بالثورة العالمية وتلطفت دعوة الشيوعية الدولية بدت الدكتاتورية الشاملة اكثر خطراً على العالم الخارجي . ثم ان ما حققته المانيا في الحقلين الاقتصادي والعسكري جعل الخطر يبدو حقيقة جلية واضحة .

لقد نشأت الدولة الدكتاتورية كجواب يائس لانحلال الاحزاب الحكومية في وجه النزاع الطبقي الطويل المبعثر للقوى ، وغير الفاصل . ولهذا فانها سعت في كل مرحلة من المراحل لأن ترفع من شأن السلطة السياسية والاغراء العاطفي والديني والادبي للدولة القومية . ولدعم هذا البرنامج العملي اكثرت من الاعتماد على نظرية هيجل التي تشدد على الوحدة العضوية الكاملة بين الأمة والدولة ، والتي كانت واسعة الانتشار في تفكير اوروبا الوسطى . ان الفاشست بادعائهم ان الدولة تكون الأمة (وبسعيهم لخلق امبراطورية استعمارية) وجدوا مذهب جنتيل Gentile الارادي الهيجلي ملائماً . بينما استند النازيون ، في سعيهم لتقوية جميع الفئات الجرمانية ، الى نظرية في العرق والغرائز العرقية كأساس للامة . وليست الدولة في مذهبهم سوى عضو منفذ ووكيل للأمة . وينكر الفاشيون والنازيون مادية الماركسية ومذهب الاحرار الفردي في دفاعه عن الحريات الخاصة . «يرجع تناقض الديمقراطية والماركسية لكونهما يمثلان اكثر ما في المادية من وحشية وعدم اخلاص ، ويدعمان عن قصد جميع الميول التي تحبذ الفوضى ، بينما تتبجحان في الوقت

ذاته بانسانيتهما وبالمحبة للمظلومين والمستغلين » [٢٩] . وتضع الفاشية الواجب مكان السعادة ، والسلطة والانضباط مكان الحرية ، والمرتبية مكان المساواة ، والكيفية مكان الكمية .

« تعتقد الفاشية – حالياً ودائماً – بالقداسة وبالبطولة ، اي انها تعتقد بالاعمال التي لا تتأثر بدافع اقتصادي مباشراً او غير مباشر . واذا ما انكر التفسير الاقتصادي للتاريخ ، وهو التفسير الذي يجعل من البشر العاباً تحملها هنا وهناك امواج الصدفة بينما تقف القوى الموجهة الحقيقية خارج نطاقهم تماماً ، تبع ذلك ايضاً انكار للقول بوجود حرب طبقية ثابتة غير متغيرة ، وهو القول الذي جاء نتيجة طبيعية للتفسير المادي للتاريخ ... الفاشية تنكر الفهم المادي للسعادة وتتركه لمخترعيه اقتصاديي النصف الاول من القرن التاسع عشر : اي ان الفاشية تنكر صحة القول بأن الرخاء المادي هو للسعادة ، لأن هذا يهبط بالانسان الى مستوى الحيوان ، اذ انه حينذاك لا يهتم الا بشيء واحد فقط – وهو السمنة وكثرة الاكل . وبهذا تنحدر الانسانية لمستوى من الوجود المادي الخالص » [٣٠] .

ان دستور العمل الايطالي الصادر عام ١٩٢٦ يبتدىء بالعبارة التالية :
« ان الامة الايطالية وحدة عضوية لها اهداف ، وحياة ، ووسائل للعمل اسمى من تلك التي للافراد المستقلين ، او لجماعات الافراد التي تؤلف الأمة . انها وحدة اخلاقية وسياسية واقتصادية تتحقق مترابطة في الدولة الفاشية » [٣١] . وقد عبر موسوليني عن ذلك بقوله : « كل شيء بالنسبة للفاشي متضمن في الدولة . وما من شيء انساني او روحي – وما من قيمة – توجد خارج الدولة . والفاشية من هذه الناحية مفهوم كلي ، والدولة الفاشية – التي هي توحيد وتركيب كل قيمة – تفسر وتنمي وتحقق حياة الشعب بأكملها » [٣٢] . وهذا المفهوم يدعم في الواقع اي توجيه تجده الدولة ضرورياً او مرغوباً ، واي تنسيق بين الافراد والجماعات تجد انه يخدم غرضها . ان شعار الفاشية

«كل شيء للدولة ، ولا شيء ضدها او خارجها » . وهذا يفتح الطريق لبناء الثقافة من جديد بشكل كامل ، على اساس قومي او عرقي . وكل قيمة ، سواء كانت اقتصادية او اخلاقية او ثقافية هي قيمة قومية ، والدولة بصفتها الهدف الاخلاقي الشامل يجب ان تنظم جميع هذه القيم من اجل تقويتها . فكل منظمة وكل مؤسسة عضو للدولة ومخلوق تابع لها . والمثل الخلقي للانسانية هو ان يجد ذاته الحقيقية في خدمتها . وكل اجراء يسعى لجمع الامة في كتلة متينة موحدة ، وراء هدف اوحد هو القوة الحربية الفعالة ، انما يحمل بين طياته قوة دين جديد .

من المؤكد ان الفاشية تضمنت الكثير من برنامج النقابية القديمة ، اذ كان الكثير من قوادها من قدماء النقابيين . فهي تعترف بحقيقة التنظيم الوظيفي وبضرورة وضعه في مكان مناسب من الحياة المنظمة للأمة . ولقد عملت ببطء من اجل تحقيق مؤسسات « الدولة النقابية » . كالنقابات او اتحادات العمال واصحاب العمل ، اتحدت في كل صناعة واقرت مبدأ المساواة في التمثيل ضمن النقابة الموحدة . وتعتبر هذه النقابات الموحدة الحقيقة التي تلي حقيقة الدولة ، لأنها تعبر عن حياة الأمة ضمن الدولة . ولكن نرى حتى هنا ايضاً ان القومية سيطرت على النقابية . فالنقابات الموجودة ليست مطلقة وحرة في حياة تعيشها لوحدها . انها من مخلوقات الدولة ، ولهذا تساهم في خضوع ، بحياة الدولة الموحدة . فالدولة التعاونية نظرياً وواقعياً هي عبارة عن وسيلة لتأمين السيطرة القومية على الصناعة اكثر منها وسيلة لمنح الصناعة حكماً ذاتياً .

ان الحكومة الفعلية لهذه الدولة الشاملة لكل شيء ترفض بصراحة كل نظام ديمقراطي برلماني . فالدولة يحكمها الحزب ، والحزب يحكمه زعيمه . لان شخصية الزعيم تعبر عن الارادة الجماعية للامة اكثر من اي وسيلة عددية او « آلية » كالتصويت . فطبيعة الانسان السياسية في اساسها غريزية

وغير منطقية : لقد اقتبس الفاشيون من كل النظريات الارادية اللافكرية ، من نيتشه حتى باريتو Pareto .فالجماهير ليس لديها في افضل الاحوال سوى حس غريزي في المصلحة القومية ، وهو لا يكفي لاكثر من اختيار الزعيم واطاعته ، ولا يكفي للحكم على صحة سياسته . ولهذا ، فانه من الواجب ان تسيرها ، في كل نقطة ، نخبة من الشخصيات المرتبة ترتيباً تصاعدياً ، وهذا ما يسميه الفاشيون بالمرتبية . وأما النازيون فانهم يطابقونها بصراحة مع نظامية الجيش البروسي القديم .

« ان الفاشية تصر على ان توكل الحكومة الى رجال قادرين على ان يترفعوا عن مصالحهم الخاصة ، وان يحققوا مطامح الجماعة الاجتماعية التي ينظر اليها من خلال توحدها وعلاقتها مع الماضي والمستقبل . فالفاشية اذن لا ترفض فقط الرأي القائل بالسيادة الشعبية وتحل محله مبدأ سيادة الدولة ، ولكنها تعلن ايضاً ان جمهور المواطنين الكبير غير مؤهل للدعوة الى المصالح الاجتماعية ، لأن المقدرة على تجاهل المصالح الخاصة الفردية من أجل مطالب اسمى للمجتمع وللتاريخ ، موهبة نادرة جداً ، ولا يمتاز بها الا اقلية مختارة . فالذكاء الطبيعي والاستعداد الثقافي ، يفيدان كثيراً من مثل هذه المهام . وربما كان حدس العقول العظيمة النادرة وفهمها للتراث ، وصفاتها الموروثة ، ذات قيمة عظمى »[٣٣] .

« لقد كانت السلطة والمسؤولية في البرلمان القديم ، مرتبين ترتيباً معكوساً . فانحدرت المسؤولية من الاعلى الى الاسفل ، بينما ارتفعت السلطة من الاسفل الى الاعلى . وتلك كانت خطيئة ضد القانون الطبيعي ... اما هنا ، فان النظام القديم هو الذي يطبق : فالسلطة تبدأ من الاعلى الى الادنى ، بينما تتدرج المسؤولية دوماً من الادنى الى الاعلى . كل واحد مسؤول لمن هو فوقه . ويتحمل الزعيم المسؤولية النهاية . وكل ما يريده الزعيم فانه ينفذ . فارادته قانون لنا »[٣٤] .

ليس من الممكن ازاء ذلك اللجوء الى رأي عام ذكي والى حكم نقدي . فالجماهير تعيش ضمن نطاق الشعور والارادة ، لا على مستوى التعقل . فمن أراد السيطرة عليها ، كان لزاماً عليه ان يوقظ التعصب وحتّى الهستيريا . وهكذا نجد ان القيادة الفاشية تستعمل بوعي وبصراحة كل وسائل الدعاية ، من نصائح مكيافلي المليئة بالدهاء ، حتّى آخر فتون الاعلان الحديثة التّي تخضع الجماهير لارادتها : وللارهاب المنفذ بدقة وظيفته السياسية المعترف بها . اذ كما يقول جنتيـــل « كل قوة انما هي قـــوة معنوية ، لكونها دائماً تعبيراً عن الارادة : ومهما كانت الحجة المستعملة – وعظاً ام تهديداً – فان فعاليتها تقاس في النهاية بمدى قوتها على نيل تأييد داخلي من الانسان ، واقتناع منه بالموافقة عليها » [٣٥] . حتّى الحقيقة ليست سوى وسيلة من وسائل الدولة ، انها « البيان الذي يجعل الشعب واثقاً بنفسه ، واضحاً وقوياً في فعله ومعرفته » .

« ان فكرة العلم القديمة القائمة على الحق المطلق للفعالية الفكرية في البحث المجرد قد ذهبت الى الابد . فالعلم الحديث يختلف تماماً عن فكرة المعرفة التّي كانت قيمتها تنحصر في جهد لا ضابط له من اجل الوصول الى الحقيقة . ان قوة العلم الصحيحة هي في انه يخدم الأمة الحية ، وقدرها التاريخي » [٣٦] .

هذا الولاء المطلق للأمة هو مثل أعلى ذو قوة خارقة . ومن الواضح انه يجعل من المستطاع اقامة اي تنظيم اقتصادي يستطيع الناس ان يتوصلوا اليه ، وتنفيذ اية مغامرة حربية يستطيعون احتمالها . فهو يدخـــل في حيز الامكان اشياء كثيرة ، ويدخل في حيز الاستحالة اشياء أخرى كثيرة . وهو يعطي نفس الشعور بالامن الذي توحيه الشيوعية لاتباعها ، و نفس الحس بالانتماء الى حركة كبيرة خلاقة ، ونفس الانصهار العاطفي مع الآخرين ونفس التكريس الديني ونفس العزاء . ولكنه يختلف عن دكتاتوريـــة البروليتاريا في انه لا يقدم أملاً للمستقبل ، حتّى انه لا يتظاهر بكونـــه

مرحلة انتقالية الى عالم ارحب واكثر انسانية . ومن بين الأمور التي يجعلها مستحيلة ، اكثر الحسنات المتغلغلة بحق في تراثنا الاخلاقي الطويل ، كالبحث المجرد عن المصلحة مثلاً ، وكالمسؤولية الديمقراطية . تلك اشياء يجب نبذها من اجل تحقيق القوة . وتشترك المثل العليا كلها في عصرنا بالاعتقاد بأن المجتمع الحديث لا يمكنه ان يترك لوحده لينمو ويعمل دون هداية وارشاد . فمن الجوهري ان يكون هنالك توجيه حكيم لقواه ، ومثل هذا التوجيه يجب ان يكرس لمصلحة المجموعة كلها ، ومن واجب الناس ان يكتشفوا احسن نوع من الحياة التي يمكن ان يعيشوها من موارد الصناعة وتحت ضغطها . وعليهم ان يضعوا بوعي خطط المستقبل على ضوء المعرفة والخبرة العلميتين لتقريب تلك الحياة من الانسان على افضل وجه ممكن . ان امماً كبيرة ــ املاً منها في تحقيق هذا المطلب الذي لا بد منه ، وحدت نفسها تحت عقائد تعصبية ، وسلمت مقاديرها لفئات مختارة ودكتاتوريين عينوا انفسهم بأنفسهم . ان الاهداف قد وضعت لنا ، في هذا العالم المضطرب الذي نعيش فيه . فهل ترانا قادرين على التقدم نحو هذه الاهداف بطرقنا الخاصة وبوسائلنا الخاصة . ليس هنالك من يعرف الجواب ، لأن الجواب يعتمد علينا .

المثل العليا للعلاقات الدولية

في عالم تلاشت فيه بفظاظة آماله الحارة للسلم ، اثر انبعاث القوة الوحشية الخالصة ، يلوح من العبث ان نتحدث عن اي مثل اعلى للعلاقات الدولية ، غير ان نمتلك المقدار الكافي من الدبابات والقنابل لصد جميع المعتدين . ولو نحن رجعنا بنظرنا الى الوراء ، لوجدنا انه لم تكن هنالك فئة واحدة تعتقد بأي شيء سوى الفوضى الدولية الناشئة عن القوة العسكرية ، اي انه لم يكن لدى اية منها اعتقاد بغير ذلك ، له قوة تكفي لزحزحتها عن سياستها قيد شعرة ــ اللهم الا تلك الجماهير في كل بلد من بلاد العالم ،

التي خدعها زعماؤها وتخلوا عنها . ولكن بالرغم مما في المستقبل المباشر من تجهم ، فان الافق لا يبدو كلي الظـلام في نظر اولئك الذين يستطيعون النظر بتجرد وشجاعة وللمدى البعيد . واذا اتضح لنا شيء بنتيجة الفشل الذي عانيناه في السنوات العشرين الاخيرة في تحقيق آمال الانسانية الواسعة ، فذلك هو ان الفوضى الدولية الحالية لا يمكن لها ان تستمر طويلاً . وقد تستطيع القوة المجردة وضع حد لها ، وتنظيم اوروبا تحت سلام رومـاني Pax Romana جديدي آخر . وقـد يتمكن الاتحاد السوفييتي من توسيع حدوده حتى المحيط الاطلسي . وقد تنشأ عصبة أمم جديدة ، او نوع من اتحاد اوروبي اكثر تماسكاً ، يستفيد من اخطاء المـاضي ويرتكب اخطاء جديدة . ولكن ما يتبقى من اوروبا — عقب انتهاء الحرب الكونية الثانية — سوف ينظم اقتصادياً وسياسياً . لاننا لن نصل الى اية نتيجة ما لم ينظم .

واذا تلفتنا الى القرن الماضي لواجهنا الحقيقة التالية وهي ان المثل الاعلى للدولة القومية ذات السيادة المطلقة غير المسؤولة كما قال بهـا مكيافللي وغروسيوس في الايام الصعبة التي رافقت انحلال عالم القرون الوسطى المسيحي لم تفقد شيئاً من قوتها . فموجة القومية ، والاستعمار الاقتصادي التي ارتفعت في القرن التاسع عشر قوتها ونشرتها في العالم . وخلعت عليها الدول الدكتاتورية تعصباً وقوة لم يكن لهما نظير من قبل . ومع ذلك فقد قدمت الحلول الناشطة البديلة عن تلك الدولة . فالنزعة العالمية التي عرفها القرن الثامن عشر بقيت حية ، كما ان الكثير من اشكال النزعات الاولية التي نشأت في فترة ١٨٤٨ قد تنامت واصبحت ذات قوة . وبديهي ان المثل الاعـلى للتنظيم الدولي متأصل الجذور في المجتمع التقني ، كما ان من الواضح ان هناك حاجة ماسة اليه ، اذا كان للآلة الصناعية ان تعمل بكفاءة ، او حتى ان تستمر في وجودها على الاطلاق ، وان هذا المثل الاعلى لا يمكن ان يزول ، وعلى ذلك فانه لا بد آت . وهنا ايضاً تثور القضايا الرئيسية حول طريقة تنفيذه

كما هو الشأن ضمن النطاق القومي . فعصبة الأمم وهي التجربة الاولى الكبيرة ، التي بدأت حياتها وسط الآمال الكبيرة والعواطف الطيبة المحيطة بها ، كانت في النهاية مؤسسة على القوة ومعدة لقمع كل تغيير بالقـــوة . ولربما تخبرنا المنظمة التي تليها ما اذا كان سبب فشلها هو كون القوة التي في حوزتها غير كافية .

كانت الوطنية عام ١٨٤٨ اندفاعاً تحررياً وتقدمياً بالدرجة الاولى ، يهدف الى تأسيس مجتمع دولي من امم متنوعة متعاونة . ولكنهـــا ما ان حققت الوجود القومي الموحد المستقل حتى سيطرت عليها مصلحة الفئات الاقتصادية واخضعتها لغاياتها الخاصة . واصبح شعار « بلادي على حق او صواب » دستور ايمان رجال الاعمال القصيري النظر واصبح الجشع الاستعماري اقوى وافعل اداة لتوحيد الجماهير وراء سياسة تدعو للتوسع الصناعي والتجاري ، دون ان تعبأ بما تجره من منازعات وحروب . اما في تلك القوميات التي بقيت خاضعة لشعوب اجنبية ، قبل عام ١٩١٨ وبعده ، فقد حافظ ذلك الشعار على الكثير من قوته واغرائه . وهنا احس اكثر الناس ومـــا زالوا يحسون ان الغايات التي يمثلها تبرر حروب التحرير والدفاع . وكان نداؤه قوياً الى حد ان حق تقرير المصير للقوميات الصغيرة اقر في معاهدة فرساي . وتلك القوميات التي كان طغاتها قد اختاروا الجـــانب المهزوم اصبحت دولاً قومية معترفاً بها . ان بلقنة اوروبا التي تبعت ذلك ، مع كل مظالمها الجديدة ، وخصوماتها التي لا نهاية لها ، وحماقاتها الاقتصادية ، قد سهلت في النهاية التوسع الالماني والروسي . ثم ان مجموعة الدول القومية الصغيرة التي لم تكن قوتها تكفي لاكثر من اثارة جيرانها ، وكانت ضعيفة بحيث لا تستطيع الصمود امام القوى الخارجية ، ومتنابذة بحيث لا تتمكن من الاتحاد ، اثبتت انها عثرة تجعل التنظيم الاوروبي من مستحيلات الأمور . وكذلك فان ذلك التباين الذي حصل داخل الدول الكبرى بين النداء الوطني المبكر وثماره المتأخرة – بين المانيا سنة ١٨٤٨ مثلاً ، والمانيا سنتي ١٩١٤

و ١٩٤٠ ، وبين ايطاليا مازيني وايطاليا موسوليني ، وبين وطنية الثورة الفرنسية ووطنية بوانكاره ، وانكار الذات في شمالي امريكا وجنوبها عـــام ١٨٦٠ ، وسجل امريكا الاستعماري القائم في جزر البحر الكاريبي ، — كل ذلك دفع بالكثيرين الى الاستنتاج بأن القومية الوطنية مهما كانت قيمها الثقافية والروحية العارضة ، فهي في الوقت الحاضر غير مجدية على الاطلاق بل صفة بشعة . واتفق جميع هؤلاء مع فيبلن Veblen القائل :

« يظهر ان الفائدة المادية الرئيسية للنزعة الوطنية في الشعوب الحديثة هي خدمتها لطبقة محدودة من الاشخاص المنصرفين الى التجارة الخارجية ، او في عمل ينافس الصناعات الاجنبية . فهي تخدم مصالحهم الخاصة بفرضها على التجارة الدولية انواعاً من التقييدات لا يسمح بها عادة ضمن النطاق القومي . وفي عملها هذا تؤدي الى نتيجة ثانية ابشع من سابقتها ، اذ تزرع التفرقة بين الأمم وتقوي مشاعر العـــداء ، وتكون مطامح ومطالب لا يمكن التوفيق بينها ، وهي مطامح ومطالب ليس لها أية قيمة مادية ، لكن لها نتائج بعيدة في اثارة الاستفزاز الذي يزيد في التباعد الدولي ويؤدي في النتيجة الى خرق السلام . فالروح القومية في النظام الثقافي والتقني في العالم الحاضر تشبه الغبار في العيون ، وكالـــرمل في الآلات . ان نتيجتها الخالصة انما هي التضليل ، وعدم الثقة وتأخير النمو في كل نقطة تلامس عندها مصائر الجنس البشري في هذه الايام . ومع هذا ، فاننا نجدها ، حاضرة في نصائح السياسي ، وفي عواطف الرجل العادي . وهي لا تفتأ تنـــال احترام الناس جميعاً وهم يعتبرونها صفة الرجولة والاختبار النهائي للمواطن المرغوب فيه . وليس من المغالاة القول بأنه ليس هناك من رأي آخر يمكن ان يؤخذ به للتلطيف من حدة شعور الولاء الوطني ، وان مثل هذا الولاء يكفي للصفح عن اية مجموعة من الخطايا . عندما قال الفيلسوف القديم بأن « الانسان حيوان سياسي » فقد كان في الواقـــع يؤكد مثل هذا الامر . وهذه الحكمة القديمة تنطبق اليوم كأنها حكمة جديدة . والروح الوطنية

تتشابك مع اهداف الحياة الحديثة . لكننا نجد امام كل تجربة ان مطالب الحياة تتراوح امام مطالب الوطنية . وكل صوت يدعو الى غير هذا النظام من الاشياء هو صوت صارخ في الصحراء » ٣٧ .

القومية الوطنية

مما لا ريب فيه ان الوطنية – مهما كان منشؤها ومهما كانت قيمتها النهائية هي اليوم اكثر المثل العليا الاجتماعية انتشاراً . انها ديانة العصر واقوى من اي شكل من اشكال المسيحية . ولآلهتها القبلية يهب البشر اعظم الولاء . فالقومية هي الفكرة الوحيدة تقريباً التي ما زالت جماهير الناس تموت من اجلها . ان التوسع التجاري والصناعي يقدمان لها مدى واسعاً ، لكنها تجد في الحرب ، وفي الاخلاص للامجاد والبطولات العسكرية طقوسها الرئيسية . فقد درست القومية في المدارس ، وشددت على اهميتها الصحف والمجلات والكتب ، وبشر بها الناس وموهت عليهم ، وانشدت مفاتنها امامهم ، حتى ان من لا يحس باغراء ندائها الكاسح يكون قد فشل بالانتساب الى العالم الحديث ، وهو بمثابة متشرد هائم على وجه الارض ليصبح ذلك الشيء البشع : انساناً لا وطن له . ان قوة هائلة كهذه تتضمن بالضرورة قيماً لا تثمن ، ومع ذلك فان تبذلها الحاضر من اجل خدمة اهداف غير لائقة ولا مشرفة يجعل محاسنها في اعين الكثيرين لا تساوي مساوئها .

ولأسباب عديدة بلغت هذه القومية الحديثة اوجها الاول في الامبراطورية الالمانية ايام حكم آل هوهنزولرن . لكنها شملت اغلبية السكان في معظم البلاد الاخرى ، مع ان دعاتها هناك لم يكونوا على الاجمال على نفس القدر من الصراحة . والوطنية هي في الواقع على الأقل مبغضة ، تعيش على كراهية الاجانب . ولقد كان المتطرفون من الالمان منطقيين عندما رأوا ان الحرب هي اسمى تعبير عنها . ولقد شعر كثير من الناس في كل بقعة من بقاع العالم بما قال به ترايتشكه Treitschke وان لم تكن لديه

على الاغلب الجرأة لأن يعلن ذلك صراحة .

« ان المثالية السياسية بالذات هي التي تتطلب الحروب بينما تطلب المادية القضاء عليها . يا له من تشويه للاخلاق ان نرغب بالقضاء على البطولة في الانسانيـــة . ان ابطال الأمة الوجوه التي تنـــير عقول الشباب وتبعث النشوة في نفوسهم . ونحن كصبية وشباب نجلّ بين الكتاب اولئك الذين ترن كلماتهم كالأبواق . ومن لا يغتبط بهم لا يريد ان يحمل السلاح دفاعاً عن وطنه لأنه جبان . وكل اشارة للمسيحية في مثل هذه الحالة تعد فساداً . فالتوراة تقول بصراحة ان القوى التي ستكون هي القوى التي ستحمل السيف ، وتقول ايضاً « ليس للانسان من حب اكبر من هذا ، وهو ان يقدم حياته ضحية من اجل اصدقائه » . ان الذين تتعالى اصواتهم بالكلام السخيف عن السلام الدائم لا يفهمون الشعوب الآرية . فالشعوب الآرية هي شجاعة قبل كل شيء آخر . ولقد كانوا ابداً ودائماً على درجة من الرجولة ليحموا بالسيف ما ربحوه بالروح ... علينا ان لا نقدر قيمة هذه الأمور على ضوء الكتب وحدها . فالمؤرخ الذي يعيش في عالم الارادة ، يدرك حالاً بأن مطلب السلام الدائم هو مطلب رجعي برمته . وهو يرى ان كل حركة وكل نمو ينتزعان انتزاعاً من التاريخ بواسطة الحرب . ولقد كانت ادوار الانحلال والجهل وعدم الذكاء هي التي ينشأ فيها حلم السلام الدائم . وعلى اية حال فهذه النقطة غير جديرة بأن تلقى المزيد من البحث . فالله الحي يرى ان الحرب تعود باستمرار كدواء رهيب للجنس البشري »[٣٨] .

« الدولة هي الشعب موحد شرعياً كقوة مستقلة ... ولهذا السبب وحده فان الدولة قوة لكي تتمكن ان تحفظ نفسها الى جانب القوى الاخرى المستقلة . ان الحرب وتأمين العدالة هما الوظيفتان الاوليان حتى بين اكثر الدول بربرية . لكن مثل هذه الوظائف معقولة فقط في حال وجود مجموعة من الدول مجاورة لبعضها البعض على الدوام . ولهذا فان فكرة الدولة العالمية - World State فكرة كريهة . ان المثل الاعلى لدولة واحدة تشمل الجنس البشري

بكامله، ليس على شيء من المثالية. فمحتوى الحضـارة لا يمكن ان يتحقق كله في دولة واحدة. لانه يستحيل ان تمتزج الفضائل الارستقراطية والديمقراطية في شعب واحد. فالشعوب جميعها كالافراد تماماً، تتجه الى جهة واحدة. وتنعكس في هذا الانجاه المتكامل ثروة الجنس البشري. ان اشعة النور الالهي لا تظهر في الأمم المفردة الا منكسرة الى غير نهايـة، وكل أمة تظهر صورة مختلفة ومفهوماً مختلفاً عن الالوهية، اذن: فكل شعب له الحق في ان يعتقد ان بعض قوى العقل الالهي تعبر عن ذاتهـا فيه على أعلى مستوى. ولن يتمكن شعب من معرفة ذاتـه على الاطلاق دون ان يبالغ بتقدير ذاته. ان اعلى الواجبات الاخلاقيـة للدولة هي ان تحفظ قوتها. على الفرد ان يضحي بنفسه من اجل مجموعة أعلى هو احد اعضائها. لكن الدولة ذاتها هي اسمى ما في البيئة الخارجية للناس ولذلك فان واجب التضحية بالذات لا ينطبق عليها اطلاقاً. ان الواجب المسيحي لتضحية الذات من اجل شيء اعلى، لا وجود له بالنسبة للدولة بأي شكل، لانه ليس هنالك ما يعلو على الدولة في التاريخ البشري. ولهذا، فان الدولة لا يمكنها ان تضحي ذاتها من اجل اي شيء اعلى منها. اننا نمتدح الدولة التي تواجه سقوطها والسيف في يدها. ان تضحية الذات من اجل أمـة اجنبية هي عمل مناف للاخلاق بل مناقض لفكرة حفظ البقاء، التي هي اعلى شيء بالنسبة للدولة. هكذا يجب بالنتيجة ان نميز بين الاخلاق العامة والخاصة. فالدولة لما كانت هي القوة وجب بالضرورة ان يكون تسلسل الواجبات بالنسبة لها مختلفاً عما هو عليه بالنسبة للفرد. فالكثير من هـذه الواجبات المتسلسلة الملزمة على الافراد، يجب ان لا يفكر بها بأية حالة فيما يختص بالدولة. ان محافظة الدولة على بقائها يعتبر دائماً ارفع الاوامر. وهذا هو الشيء الاخلاقي المطلق لها. وعلى ذلك يجب ان نعلن ان خطيئة الضعف هي بين جميع الخطايا السياسية – امقتها واكرهها. فهي في السياسة الخطيئة ضد الروح القدس» ٣٩.

« الحرب هي الدواء الوحيد للأمم المريضة . فاذا صاحت الدولة بأن « ذاتي ووجودي مهددان بالخطر » وجب ان يتراجع امامها كل سعي من اجل الكسب الاجتماعي وان تتلاشى على الفور الاحقاد الحزبية . وعلى الفرد ان ينسى ذاته ليشعر انه عضو في الكل . وعليه ان يقر بتفاهة حياته ازاء الازدهار العام . وفي تلك النقطة بالضبط تقوم عظمة الحرب : وهي ان الفرد الذي هو لا أهمية له يتلاشى تماماً امام الفكرة العظيمة ، فكرة الدولة . وتضحية المواطنين من اجل بعضهم البعض لا تجد مسرحاً لائقاً لها كما تجد في الحرب . وفي ايام كهذه يفصل الزوان عن الحنطة »[٤٠] .

على ان واجب حفظ التوازن يقضي بأن نستشهد بكاتب انجليزي الى جانب الاستشهاد السابق من مفكر الماني . ذلك ان اقوالاً كهذه كان يمكن ان ترد في اي بلد اوروبي قبل عام ١٩١٤ وحتى في الولايات المتحدة . ولا يمكن ان ننسى قط ان « نخبا » كلاسيكياً شربه بطل امريكي هو الذي اصبح شعاراً للقومية الحديثة اذ قال : « بلادي — اتمنى دائماً ان تكون على حق في سياستها الخارجية — ولكنها بلادي في الخطأ والصواب » . ومع ان المقطع التالي وضع عام ١٩١٣ فانه يصح كل الصحة في يومنا هذا :

« ان احد التفسيرات لهذا التناقض الخارق في التاريخ البشري — بقاء الحروب بالرغم مما يبدو من مخالفتها للعقل — هو انه بالنهاية يوجد شيء في الحرب يشبه بطولة سكوت في القطب المتجمد ، شيء يتعالى على العقل ، وان الانسان يمتلك في الحرب وفي حق الحرب شيئاً اعلى من الدين والصناعة والرفاهية الاجتماعية . وان الانسان يمجد في الحرب تلك القوة التي تعطيها له فيرتفع بها فوق الحياة ، القوة التي تتسلح بها روح الانسان لتسعى وراء المثل العليا . ان في الذرى التي تبلغها الحياة ، في الفكر والفن والعمل ، ميلاً للتعالي . فاذا تمعنا في حروب انجلترا او المانيا في الماضي نجد ان الذي يحكم تلك الحروب هو هذه القوة العليا في البطولة ، او في شيء يفوق

العقل على الاقل ، ولنتساءل الآن لماذا وقعت هذه الحروب . هل يمكن ان يكتشف الانسان وراءها اية فكرة تحكمها وتوجهها من اولها الى آخرها ؟ وأجيب فوراً : مثل هذه الفكرة موجودة وهي فكرة الامبراطورية . ان جميع حروب انجلترا خلال السنوات الخمسمائة الاخيرة تمت من اجل الامبراطورية » .

« أمن الممكن ان نكوّن مفهوماً واضحاً عما عنته « الامبراطورية » حقاً ودوماً لانجلترا ؟ ان تعطي جميع الافراد ضمن حدودها عقلاً انجليزياً . ان تعطي جميع الذين يقعون تحت حكمها القوة لأن يتطلعوا من وجهة نظر الرجل الانجليزي الى الاشياء التي تتكون منها حياة الانسان والى الماضي والمستقبل ، وان تنشر ضمن حدودها التسامح الديني الرفيع — هذا التسامح الذي اتصفت به هذه الامبراطورية منذ تأسيسها . ذلك التقديس او قل تلك الجرأة امام غموض الحياة والموت الذي امتاز به شعراؤنا وعظام مفكرينا . ذلك الحب للمؤسسات الحرة ، ذلك السعي المستمر وراء عدالة اسمى ، حرية اوسع ، تلك الصفات التي ننسبها — خطأ او صواباً الى طبيعة العنصر الذي ننتمي اليه ومزاجه ، حيثما وجد وكان سائداً . ذلك هو مفهوم الامبراطورية ومفهوم انجلترا الذي يظل سائداً مهما تغيرت خطوط الاحزاب السياسية وتقلبت حكوماتنا . قد يبدو ان في حوزة حكومة ما او وزير ما قوة تمكن من اثارة الحرب التي تلحق الموت والآلام بألوف المواطنين اعتباطاً . لكن الجندي يبذل حياته لا من اجل الحكومة ولا من اجل الوزير . فهو إذ يضطجع وحشرجة الموت في صدره غارقاً في بحران من الظلام ، يحس مع ذلك شعوراً غامضاً بهذا الشيء الكبير البعيد ، هذه القوة الغامضة التي لا تموت ، السائرة الى الامام ، سمها الله ، او القدر اذا شئت — ولكن سمها انجلترا . فهي حقاً انجلترا . لقد كان هدف امبراطوريتنا في الماضي ان تعطي كل القاطنين ضمن حدودها عقلاً انجليزياً . فالذي يتحدث عن عظمة انجلترا انما يتحدث عن هذا ، هذه هي شهرتها ، وهذا هو مجدها

الذي لا يفنى ولا يموت بأدق ما في هذه الكلمة من معنى . وهـل من المتصور ان يقوم شاه جهان انجليزي ، ويهدد بالعنف بقاء المهراجـا الانجليزي ؟ وبالحقيقة ، نرى هذه الامبراطورية في بعض الاوقات تشبه هيكلاً واسعاً ، قبته السماء ، وجدرانه حدود هذا الكوكب التي لا ترى . وداخل ذلك الهيكل ، ترتفع الصلوات في كل لغة ، وتتلى الأناشيد لكل إله كونه الخيال البشري ، او مجّده منذ القرون البعيدة . ولكن الأمل النهائي يرتكز على ادراك الأمة الانجليزية والعنصر الانجليزي بالتدريج ، انـه اذا كان لا بد من ان تنفذ مهمة التنظيم الداخلي بتلك الروح الهادئة المطمئنة ، الضرورية لجميع الواجبات العليا في السياسة ، فان على انجلترا ان تأخذ على عاتقها تحقيق مصيرها ، معتمدة على نفسها فقط في تحقيق مصير هو مصيرها » [41] .

وبوجود هدفين في العالم كهذين الهدفين كانت النتيجة محتمة الوقوع .

« واذا كانت الحرب المخيفة مع المانيا – اذا جاز تسميتها حادثاً مخيفاً – ستقع اصلاً (كتب هذا القول عام ١٩١٣) فسنشهد على ارضنا هذه نزاعاً ، يذكرنا ، اكثر من اي نزاع آخر بوصف الحروب اليونانية العظيمة التي قال فيها الشاعر :

أبطال في المعركة مع أبطال
وفوقهم الآلهـة الغضبى

ويمكن للانسان ان يتخيل الاله القوي القديم لابناء التيوتونيين – اجداد الالمان والانجليز جالساً على عرشه فوق الغيوم ، متطلعاً برزانة وهدوء على ابنائه المحبوبين الانجليز والالمان ، غارقين في صراع مميت . مبتسماً لبطولة ذلك الصراع ، بطولة اطفال أودين Odin إله الحرب » [42] .

غير انه ما انقضت على الحرب العالمية اربع سنوات حتى فقدت مثل هذه العواطف شعبيتها . ولم يكن هنالك بين المتصرين سوى عدد قليل

لديه الجرأة لأن يتحدث بعبارات كانت قبلاً عادية . وكان الرأي السائد لعدة سنوات في المانيا « لا نريد الحرب ثانية » Nie wieder Krieg . لكن الذين تألموا من معاهدة فرساي – وبينهم الايطاليون الذين كانوا مقتنعين بأنهم « ربحوا الحرب ولكنهم خسروا السلم » – فقد كان الحلفاء ينتهزون كل فرصة لاقناعهم ان آمالهم قضي عليها ، لا لأن مطالبهم لم تكن عادلة ، ولكن لأن اسلحتهم لم تكن القوة الكافيـــة . ولم يهجر الحلفاء السابقون السياسات القومية في الواقع وذلك بالرغم من جهودهم المخلصة بواسطة عصبة الامم من اجل عدم تشجيع الاعتـــداء . ودفعهم ضغط المشاكل الاقتصادية بسرعة نحو قومية اقتصادية قوية . وكان الفاشست الايطاليون اول من فاخر بصراحة من جديد « بالانانية المقدسة » للدولة القومية . ذلك ان سياستهم الدولية توقفت على تهديدات شبه حربية تماماً كما انهم كانوا قد لجأوا بخشونة في سياستهم الداخلية لجميع الفضائل الحربية . وظلت لعدة سنين اكثر الدعوات فصاحة لمثالية الحرب تتكرر في خطب موسوليني . فقد بشر بمناسبة وبدون مناسبة : « بأن الحرب تقود كل القوى البشرية الى اعلى ما يمكن من التوتر ، وتطبع بطابع النبل الشعوب التي تملك الفضيلة لتجابهها »[٤٣] . ولحسن الحظ ، نجد ان الايطالي له من المدنية ما يجعله غير قادر على هضم مثل هذه المثالية ، ولذلك فقد كان يذكر بها دوماً . لكن الالمان تلقوا درساً جيداً اذ انهم صدوا بخشونة كلما تحدثوا عن العدالة ، لكنهم كانوا يحصلون على ما يريدون عندما كانت تتحرك الدبابات وتقذف القنابل . وبنى النازيون على اساس من شعورهم العميق بمذلة الهزيمة اعنف قومية حربية عرفت منذ ايام نابليون . ولكن حتى النازيون ما كانوا ليستطيعوا ذلك لولا ما جاءهم من عون خارجي .

الاتجاه العالمي

ما هي المثل العليا الاخرى في العلاقات الدولية التي تطلع الناس اليها ؟

هنالك اولاً استمرار النزعة العالمية التي عرفت في عصر العقل وقت لم يكن القول بأن « الحرب تتعالى على العقل البشري » ليشكل حجة مقنعة في جانب الحرب. ولقد نادت فئتان بالمثل الاعلى العالمي على نطاق واسع وان كانتا اقل اخذاً به في الواقع العملي : اولاهما اصحاب المصارف ورجال الاعمال الذين اعتبروا ان الحدود القومية والحروب مسؤولة اكثر من اي شي آخر عن الخلل في التجارة. ثانياً الطبقة العاملة التي كانت الوطنية بالنسبة اليها وكل حرب رداء يتستر به الجشع الرأسمالي والرجعية السياسية والاقتصادية. تحدرت النزعة الاولى من الاتجاه العالمي عند كوبدن Cobden وبرايت Bright في مانشستر وما رافقها من انغام مأخوذة عن فرقتي الانجيليين والكويكرز. وسيطرت في بعض الاوقات على حزب الاحرار الانجليزي حتى ان دعاة « انجلترة الصغرى » حملوا على التوسع الاستعماري. وقد عرض هذا المثل الاعلى ودافع عنه كل من ثورشتاين فيبلن Thorstein Veblen و ج. أ. هوبسون J. A. Hobson ، وعدد من الانجليز الاحرار بعد عام ١٩١٨. ثم ان نورمن انجل Norman Angell اقام الدليل القاطع قبل عام ١٩١٤، ان الاستعمار والحرب لا يعودان بأية فائدة الا على طبقة صغيرة من المستثمرين بينما تتحمل الأمة الخسائر من جميع الوجوه. وحاول ان يظهر في كتابه « الوهم الكبير The Great Illusion » ان الاعتقاد بأن الازدهار الاقتصادي يعتمد على القوة القومية « يعود الى مرحلة في التطور قد تجاوزناها. وان تجارة الشعب وصناعته لا تتوقفان على توسع حدوده السياسية، وانه ليس من الضروري ان تطابق حدود الأمة السياسية حدودها الاقتصادية، وان القوة الحربية غير مجدية من الناحيتين الاجتماعية والاقتصادية، ولا علاقة لها برفاهية الشعب الذي يمتلكها. وانه من المستحيل ان تقبض أمة واحدة بالقوة على ثروة أمة أخرى او تجارتها — اي ان تغني نفسها باخضاع أمة أخرى بالقوة او بفرض ارادتها عليها. وباختصار، ان الحرب حتى ولو كانت حرباً ظافرة تعجز عن تحقيق تلك الاهداف التي تسعى وراءها الشعوب »[٤٤].

حتى لقد كان بوسع انجل ان يقول بعد عام ١٩١٨ : « لقد اخبرتكم هذا » .
وبالرغم مما في الفرص التجارية الناشئة عن التعرفات الجمركية التي تضعها الحكومات الوطنية وحكومات المستعمرات ، من مجالات للربح ، نجد ان عدداً كبيراً من اصحاب العمل ، وعلى رأسهم « اصحاب المصارف الدولية » الذين ينالون اوفر نصيب من الشتائم ، احسوا ان التعاون الاقتصادي ، لا المنافسة هو الذي يعود بأكبر ربح ممكن . والحقيقة ان عصبة الأمم بدت في نظر الكثيرين مثلاً تجارياً اعلى ، يمكن اصحاب الاموال من جميع الأمم من التعاون بطريقة أخوية لاستغلال « الاجزاء المتأخرة من الكرة الارضية » . اما في امريكا ، فقد بلغت هذه الرأسمالية الحرة ذات النزعة العالمية أوجها حوالي سنة ١٩٢٠ . وكان هربرت هوفر **Herbert Hoover** احد كبار قادتها مع انه لم يجرؤ حين تسلم مقادير الحكم ان ينقص التعرفة الجمركية ، كما كان متوقعاً منه . وحتى اليوم ، نجد ان كثيراً من اصحاب العمل والاقتصاديين يرجعون جميع الشرور التي نعانيها اليوم لانهيار التجارة الحرة الدولية ، وهم يعتقدون بأنه لو امكن ان تزول الحواجز لزالت تلك الشرور .

لكن النزعة نحو الاستبدادية الاقتصادية لم تكن لتقاوم ، ويمكننا القول ، أنه لما كان لا بد على الاجمال من تنظيم الحياة الاقتصادية كان محتماً ان يتم ذلك على اساس قوي . ثم ان تعدد أوجه الرقابة التي فرضت جعل مثال التجارة الحرة القديم مستحيلاً للتاجر بمفرده ، واخضع ما تبقى من التجارة الدولية الى مراقبة السياسة الحكومية الشديدة . ويبدو ان التجارة العالمية تخص عهداً غابراً من النمو الاقتصادي ، ولم يظهر حتى الآن تنظيم دولي لربط جميع التنظيمات القومية التي حققت حتى الآن . وحتى ادلة نورمان انجل بنيت على افتراضات نظام دولي زال من الوجود . يقول موسوليني « ان القوة السياسية تخلق الثروة » . ويعلن هتلر ان « المحراث الالماني يتبع السيف » . ووزير الخارجية هول **Hull** يصرخ في الغابة للذين يتبعون

شريعة الغابة .

ثم ان جميع الحركات الجذرية التي قام بها العمال تطلعت من جهتها الى ما وراء الحدود القومية ورأت في « الطبقة الرأسمالية » عدوها الوحيد . وكان الولاء والصراع بالنسبة اليها طبقيين لا قوميين . وعلى ذلك كتب ماركس عام ١٨٤٨ :

« ليس للعمال بلاد ، فلا يمكننا ان نأخذ منهم ما لم يملكوه . ولكن لما كان على البروليتاريا ان تضمن اولاً السيادة السياسية ، فعليها ان ترتفع لتصبح الطبقة الموجهة في الأمة . عليها ان تصبح هي ذاتها الأمة . وهي الأمة حتى الآن ، لكنها ليست الأمة بالمعنى البورجوازي للكلمة . فالمنازعات والخصومات القومية بين الشعوب تختفي يومياً اكثر فأكثر ، وهذا يعود الى تطور البورجوازية والى حرية التجارة والى السوق العالمية ، وللانتظام في طريقة الانتاج ، وفي احوال الحياة الموافقة له »[٤٥] .

ولقد ختم ماركس المانيفستو بهذه الكلمات الرنانة : « يا عمال جميع البلاد ، اتحدوا » . لكن قوة الروح الوطنية كانت اكثر مما تستطيع هذه النزعة العالمية الرحبة ان تتحمله . وعلى ذلك اقنع الراديكاليون — باستثناءات قليلة — او اجبروا على الالتحاق بالجيوش المقاتلة . وتعلم الفاشستيون بسرعة الدرس في ان الشعور القومي العنيف يبعد جمهرة العمال عن الاقلية ذات الوعي الطبقي . واعطى موقفهم العدائي بالذات معنى جديداً حيوياً للحدود الدولية . وبانقسام العالم الى أمم فاشية وغير فاشية . اصبحت الخصومات ، بالنسبة للعامل الديمقراطي اكثر بكثير من مجرد الصراع بين امبراطوريات اقتصادية متنافسة . ولم تعد حريات النظام الرأسمالي الحر امراً بديهياً بل هي بحاجة الى دفاع قوي . ولم يكن من السهل ان يكره الانسان هتلر وموسوليني ، ويذكر اخوانه العمال ، الالمان والطليان ، المنهمكين بتفجير القنابل واغراق السفن . ومن سخرية القدر ان الرغبة العميقة والمخلصة من

اجل السلم في العقد الاخير قد اقنعت الملايين فعلاً بالضرورة المحتمة لاعلان الحرب على العدوان الفاشستي ، باعتبار انه اعظم تهديد للسلم في عالمنا .

اما الشيوعيون فهم باعتمادهم على تفسير لينين للحرب العالمية وعلى التأييد القوي لموقفهم من جراء تلك الدعاية ، فقد عادوا الى التأكيد على مبادىء ماركس . فليس ثمة مصلحة للجماهير الشعبية في الحروب « الاستعمارية » الا ان تحولها ، اذا كان ممكناً ، الى حروب اهلية . ولكن الحروب من أجل الأمم المظلومة — كالهند — والحروب ضد العدوان الفاشستي — كحروب الصين ضد اليابان ، او كالصراع ضد ايطاليا في الحبشة واسبانيا — وفوق اي شيء آخر الحروب لحماية دولة العمال ضد ثورة معاكسة ، هذه الحروب كلها تنتمي الى فئة أخرى . وقد اصبحت قوة الحكومة السوفييتية في الحقيقة تعتمد اكثر فأكثر على الوطنية الروسية . وبما ان سياسة « الجبهة الموحدة » مع الاحزاب الحرة كانت قد اهملت في الديمقراطيات ، نجد ان الاتحاد السوفييتي قد عمل لحماية مصالحه الخاصة تماماً كأية دولة أخرى . وبالرغم من اعلانات الاخاء العالمي ، بقي العمال ينجذبون بسهولة صوب النداء الوطني .

الدولية والسلم

ان الثاني بين المثل العليا التي تعارض القومية اليوم تحدر من تراث مازيني Mazzini الذي نادى بالدولية عام ١٨٤٨ . والدولية لا تتوخى التهديم بل البناء على اساس من الدول القومية القائمة . وجدت حرة ، موفقة بين مختلف النزعات ، عاملة على ايجاد تسويات بينها في البرامج الكثيرة التي تدفقت عقب الحرب العالمية الاولى من اجل تأسيس عصبة للأمم ومحاكم ومنظمات دولية . ومع انها كانت تقر بالضعف والنقائص الكثيرة فقد تابعت في تأييد العصبة يحدوها الأمل حتى حين انقضت جميع الآمال . وقد ظلت

ثابتة لا تقبل التسويات بين دعاة السلام الذين يعتبرون الحرب اكثر الشرور فظاظة ، ويعتبرون القومية غير المنسقة ضمن نظام دولي ، لا تكاد تكون افضل منها . وقد صاغ سانتيانا مثل هذه المحاولة لتوحيد القيم الروحية المناديـــة بولاء الانسان لوطنه ، مع القيم العليا المنادية بالاخلاص للجنس البشري بكامله . قال :

« يجب ان تكون قدما الانسان ثابتتين في تربة بلاده ، ولكن يجب ان تجول عيناه في العالم . ان ما يستطيع رجل الدولة ان يهدف اليه ، هو ان يوجه عواطف مواطنيه ومواهبهم الخاصة بحيث يصبح الاقل الأقل من مآثر العبقرية البشرية غريباً عنهم ، وذلك مع محافظتهم عــلى تقاليدهم الحيوية . ان الفوارق في القومية المبنية على العرق والعادة ، لا بد ان تستمر دائماً . ولكن ما اضافه الجهل والتعصب يمكن ان يزول تدريجياً من اجل اقامة علاقات دولية يحسن فهمها . هنالك مستوى معين اذا ادركته جميع الشعوب ابداً ، لوجب ان تعيش مشاركة بعضها البعض وذلك هو مستوى الاخلاق والعلم . غير ان هذا لا يعني ان الصبغة العرقية تزول حتى في هذه الفعاليات . ليس ما يستبعد من العلم والاخلاق هو التنوع بل التناقض . ان أية بيئة تبتدىء بأن تتمتع بحياة العقل في تلك المستويات العليا تنزع لان تعيش عقلياً على جميع المستويات الدنيا ايضاً . لأنه عندما نطبق الاخلاق والعلم تطبيقاً عقلياً فان أي عارض تاريخي او محلي يستفاد منه على احسن شكل ممكن . وحيثما كان للتقاليد بعض الفضائل او المنفعة يحافظ عليها . وحيثما تشكل تشبثات فكرية يجب القضاء عليها »[٤٦] .

لقد رغب الدوليون الاحرار بايجاد نوع من الاتحاد بين الأمم دون فرض قيود نظرية على السيادة القومية . ولما ثبت ان مثل هذه الفكرة لا يمكن تطبيقها بعد تأسيس العصبة فقد رجعوا الى فكرة عرفت من قبل حول عصبة تعمل لفرض السلام تحت رداء جذاب عرف « بالضمان الجماعي » وهذا

ايضاً قد قضي امره الآن . غير ان النقاد قد ارتابوا بأمر هذا المشروع منذ ايام فرساي . ومن المرجح ان المحاولة الثانية للتنظيم الدولي ـ سواء أكانت تحت زعامة سلم جرماني Pax Germanica او تحت قيادة بريطانية متعففة ـ ستكون اقل اكتراثاً من سابقتها بحقوق السيادة المطلقة . وقبل ان يمتص الجهد من اجل الدفاع عن الذات جميع الحيويات الاخرى الباقية ، اخذ الرأي يتبلور لصالح اتحاد اوروبي اوثق . وان اية دولة اوروبية عليا كهذه قد يكتب لها النجاح بقدر ما تشدد لا على مجرد فرض السلام ، ولكن على الادارة السلمية لتلك التغيرات التي ان لم تحصل بالسلم فلا بد ان تندلع منها الحرب .

اما اصحاب الدعوة الدولية المتشددون في دعوتهم للسلام ، غير القابلين بحلول متوسطة ، فهم بعد ان رفضوا فكرة القضاء على الحرب والاعتداء بالقوة العسكرية ، حصروا جهودهم في محاولة ازالة الحاجة الى اللجوء للقوة ، وذلك باقتراح بدائل لها ، تكون صالحة وعملية . فلقد عالجوا مشكلة المنظمات الدولية على اساس تنمية الاساليب الحكومية الفعالـــة عوضاً عن تشكيل نظام من المحاكم وقوة بوليسية دولية . وقد بسط ويليام لويد غاريسون W. L. Garrison عام ١٨٣٨ اعلاناً للمبادىء يمكن ان يعتبر قائماً اليوم ولكن من ناحيته السلبية . قال :

«لا يمكننا ان نعترف بالولاء لأية حكومة بشرية . اننا نعترف فقط بملك واحد ، وبمشترع وقاض واحد وبحاكم واحد للجنس البشري ... ان بلادنا العالم ، وكل الجنس البشري أبناء بلادنا . اننا نحب أرض بلادنا بمقدار ما نحب البلدان الاخرى ، فمصالح المواطنين الامريكيين وحقوقهم وحرياتهم ليست اعز علينا من تلك التي للجنس البشري . ولهذا ، فاننا لا نسمح لأية دعوة وطنية ، ولا للانتقام من أية اهانة او ضرر قومي . اننا نسجل شهادتنا ، ليس فقط ضد كل الحروب ، عدوانية او دفـــاعية ،

ولكن ضد كل استعداد للحرب ، ضد كل سفينة حربيـــة ، وكل مخزن للسلاح ، وكل تحصين ، ضد نظام الفرق المدربة والجيش الدائم ، ضد كل الجنود والرئاسات الحربية ، ضد كل التماثيل التي تعلي ذكرى الانتصار على عدو اجنبي ، وضد كل مغانم النصر التي ربحت في المعركة ، وكل احتفالات على شرف المغامرات البحرية او الحربية . ضد كل تخصيصات مالية لحماية الأمة بالقوة وبالسلاح ، اياً كانت السلطة التشريعية التي تقرها ، ضد كل مرسوم تصدره أية حكومة بدعوة المواطنين الى الخدمة العسكرية ، وهكذا ، فاننا نحكم بعدم شرعية حمـــل السلاح ، او العمل في منصب حربي »[٤٧] .

ولكن الدولية السلمية ليست سلبية فقط : فقد قال جون آدمز J. Addams بوضوح : « ان الناس غير مرغمين على ان يختاروا بين العنف والقبول المنفعل للاحوال غير العادلة لأنفسهم وللآخرين ، ولكن الجرأة الأدبية والارادة الحسنة الفعالة تحققان اكثر من العنف »[٤٨] . وعبرت نظرية معاصرة عن هذه المبادىء بما يلي : « ان السلم اكثر من عدم وجود الحرب ، انه مبدأ حيوي من الواجب تطبيقه على العلاقات البشرية كلها . فالسلم يمكن التوصل اليه فقط بواسطة التعاون الحر للخير العام . ولتحقيق سلم داخلي ودولي ، يجب ان توضع وتوسع اجهزة التعاون الحر »[٤٩] . ومما له اهميته ومغزاه ان دعاة السلام اشاروا منذ فرساي وبعدها الى النتائج المرجحـــة للشكل القائم لعصبة الأمم وسياستها . فلقد بدا لهم ان المحاولة لحفظ السلم بتهديد اعلان حرب جماعية ضد دعاة التغير ، تفصح عن خطأ قاتل . والحقيقة ان الكثير من فشل العصبة كان عائداً الى هذا التناقض الداخلي : فلقد كانت العصبة ترتكز الى تـــأييد اولئك الذين كانوا يؤملون ان مجرد التهديد بالحرب يكفي للحيلولة دون وقوعها ، فلم يكونوا مستعدين مادياً او نفسياً لخوض غمار الحرب التي تجعل ذلك التهديد فعالاً . ورأى دعاة السلام من جهة أخرى ان الطريقة لابطال الحرب هي في نبذ الحرب اطلاقاً سواء

كوسيلة في السياسة الدولية او القومية . ولكن اهمال وسيلة ما يستوجب ان يحل محلها وسائل أخرى لا تقل فعالية عنها . فهي تتطلب مهمة اكثر صعوبة وتعقيداً من اجل وضع مناهج لتحقيق ما تأتي به الحرب من اعادة توزيع للقوة . ولقد كان دعاة السلام الدوليون في طليعة من قادوا هذه الحملة . لكن مجرد رفض الرأي العام للتفكير بامكانية الحرب يؤثر تأثيراً هائلاً في اجبار الحكومات على مجابهة المشكلة .

لقد سطر الدولي السلمي العظيم رومان رولان Romain Rolland ، اثناء الأيام العصيبة للنزاع الأخير ، عبارة لا تزال سارية حتى اليوم :

« ان البشرية سمفونية من نفوس جماعية عظيمة ، والذي يفهمها ويحبها فقط بتحطيم قسم من تلك العناصر ، يبرهن على انه بربري ، ويدل على ان فكرته عن الانسجام ليست بأحسن من فكرة النظام عند آخر في فارسوفيا . هنالك مسكنان للأرواح الطيبة في اوروبا : وطننا الارضي ومدينة الله . اننا ضيوف على الواحدة ، وبناة للاخرى ، فلنعط الواحدة ارواحنا وقلوبنا المؤمنة ، ولكن ، لا العائلة ، ولا الصديق ، ولا الوطن ، ولا أي شيء نحب له القوة على الروح . فالروح هي النور ، انه لواجب علينا ان نرفعها فوق العواطف ، ونزيح جانباً الغيوم التي تهدد في ان نغشاها . وان نعلي جدران تلك المدينة ونقويها مسيطرين على النظام والكره بين الأمم ليمكن لنفوس العالم كله ان تجتمع داخلها » ** .

لقد انهينا الى حد ما استعراضنا للاعتقادات التي انحدرت من الماضي وما زالت تفعل في الحاضر ، فكونت عقول الناس اليوم . ولقد تتبعنا تلك المجاري من الفكر والآمال التي ادت الى غزارة ذلك الطوفان من الافكار والمثل العليا التي تسيطر على الحاضر . فليس من صورة نهائية او من امكان انسجام يجمع النزعات البشرية كلها في سمفونية كبيرة واحدة للعقل . ان مثل هذه الوحدة ان كانت قد حدثت في اي مكان ، فانها حدثت في القرون

الوسطى كما اسلفنا في بدء قصتنا . ونجد من ذلك الوقت ، وخاصة في القرن الاخير ، ان القصة اخذت تنزع نحو الكثرة والتنوع . ولا نكاد نجد معتقداً واحداً من معتقدات الماضي الا ويدخل بشكل من الاشكال في العالم الحديث ، كواحد من المواضيع التي يهبها الناس احر الولاء . وانه ليصعب اليوم اكثر من أي وقت مضى ان نشير لأسباب قوية ان حضارتنا تجتاز أزمة عنيفة . وليس بوسعنا ان نستمر في تجنب مشاكل التنظيم الاقتصـــادي لحياتنا والفوضى الدولية . واذا لم نقرر ان نجابهها بسرعة فسنخضع للذين سيفعلون ذلك . فهل بوسعنا ان ننجح بالوسائل والاساليب الديمقراطية وباتباع ما يوصلنا اليه العقل التجريبي الى النتائج التي يفرضها على انها احسن ما يمكن التوصل اليه ؟ او هل يجب علينا ايضاً اللجوء للاسباب الدكتاتورية والعقائد اللاعقلية ، اي الى اساليب الاكراه والقوة العسكرية ؟ واذا تحتم علينا ذلك فعلينا ان نودع انطلاق قوى الطبيعة البشرية بواسطة الديمقراطية وان نودع حياة العقل الحرة الباحثة ، لأن الاهداف الديمقراطية تتطلب لتحقيقها اساليب ديمقراطية . ولا يستطيع الناس التوصل الى أية حقيقة بعيدة بمجرد الخضوع الاعمى .

ومع ذلك فان هذه القضية بالذات تفرض على العقل الحديث وما فيه من تنوع فوضوي ان يعمل جاهداً من اجل توحيد ذاته . انها تصطفي العقائد والاهداف التي يجب ان نختارها . فلقد اعطانا علمنا معرفة وقوة . واغنتنا فلسفتنا عن البحث عن الموافقة الكونية التي تبرر استعمالنا ذلك العلم لغايات بشرية . ولقد اوجدنا ايماناً خاصـــاً بنا ، ايماناً بفعالية طرق الذكاء التجريبي ، في خدمة الحرية التي هي تعاونية وفي التعاون الذي هو ارادي . انها لمهمة صعبة . لكنها ليست مستحيلة حتى في هذه الازمنـــة لان لدينا الايمان ، ولدينا الذكاء ، وهذان سيقرران مستقبلنا .

« ان العالم بحاجة الى فلسفة او الى دين لترقية الحياة . ولكن لا بد لنا

من اجل ترقيتنا ان نعظم شيئاً آخر غير مجرد الحياة . فالحياة المكرسة لمجرد الحياة هي حيوانية ليس فيها أية قيمة انسانية صحيحة ، وهي عاجزة عن ان تحفظ الناس وتقيهم بشكل دائم من القنوط والشعور بأن كل شيء باطل . وان قيض للحياة ان تكون انسانية بكل معنى الكلمة ، فعليها ان تخدم غاية ما ، تبدو بشكل من الاشكال خارج الحياة البشرية ، غاية لا شخصية وفوق الجنس البشري كالله او الحقيقة او الجمال . ان احسن من يرتقي بالحياة هم اولئك الذين لا يتخذون الحياة هدفاً لهم . بل يهدفون بالاحرى لما يبدو انه حلول تدريجي ، ادخال شيء ازلي في وجودنا الانساني ، شيء يلوح للخيال انه يحيا في سماء بعيدة عن العناء والفشل واشداق الزمن الشرهة . فالاحتكاك بهذا العالم العلوي الخالد — حتى ولو كان عالماً من صنع خيالنا وحده — يعطينا القوة ، والسلام الاساسي الذي لا يقوى على قهره نضال حياتنا الزمنية وظاهر فشلنا وانهزامنا . انه هذا التأمل السعيد لما هو ابدي الذي يدعوه سبينوزا المحبة الفكرية لله . فهو مفتاح الحكمة لاولئك الذين عرفوه مرة . فبالاحتكاك مع ما هو ابدي ، وبتكريس انفسنا لادخال شيء من هذا القبس الالهي الى عالمنا المضطرب ، نستطيع ان نجعل حياتنا خلاقة حتى في هذه اللحظة ، وسط القسوة ، والجهاد ، والكراهية التي تحيط بنا من كل صوب ... فالحكمة والامل هما ما يحتاجهما العالم . ومع انه يحاربهما فانه ينحني باجلال امامهما بالنهاية »[51] .

هذا هو الايمان . ومهما هبت العواصف عليه فسيظل تراثاً ثميناً للانسان . ولكن هنالك ما هو اعظم حتى من الايمان . انه الفكر :

« يخاف البشر من الفكر اكثر من اي شيء آخر على الارض — اكثر من الدمار ، بل اكثر من الموت ذاته . فالفكر مقوض وثوروي ، هدام ومخيف . انه عديم الشفقة بالامتيازات ، والمؤسسات التي وطدها الزمن ، والعادات المريحة . الفكر فوضوي خارج على القانون ، غير مكترث بالسلطة ،

وغير عابىء بحكمة العصور المجربة . انه يتطلع الى حفرة الجحيم ولا يخاف . ويرى الانسان نقطة ضعيفة ، محاطة بأعماق لا تحد من السكون . ومع ذلك فانه يسير في كبرياء ، غير عابىء او مكترث وكأنه سيد الكون . الفكر عظيم وسريع وحر . هو نور العالم ، ومجد الانسان الأعظم »[٥٢] .

المصــــادر

1. Paul Brissenden, The I.W.W., 349.
2. James Mill, Essay on Government.
3. Lewis Mumford, The Story of Utopias, 201.
4. Ibid., 202, 204, 210.
5. Ibid., 212, 214, 215, 216.
6. Ibid., 228, 230.
7. Gustav Schmoller, Schriften, I, 202.
8. Schmoller, The Social Question and the Prussian State, quoted in A.W. Small, The Origins of Sociology, 252.
9. Percy Alden, Democratic England, 5—7.
10. Woodrow Wilson, The New Freedom, 282—84.
11. Encyclical of Leo XIII, Quod apostolici, December 28, 1878.
12. Franz Hitze, Capital and Labor, quoted in Gide and Rist, History of Economic Doctrines, 496.
13. Encyclical of Leo XIII, Immortale Dei.
14. Encyclical of Leo XIII, Rerum Novarum, 1891; quoted in F. Nitti, Catholic Socialism, 418—20.
15. National Catholic War Council, Social Reconstruction Report, 1919; quoted in W. Hamilton, Current Economic Problems, 877.
16. Ibid.
17. W.A. Brown, ed., The Church and Industrial Reconstruction, 6,7.
18. Ibid., 31.
19. John W. Sullivan, in Proceedings of the 1895 Convention of the American Federation of Labor.
20. Samuel Gompers, The American Labor Movement, 1915.
21. Glenn E. Plumb, Industrial Democracy, 156, 157.

22. Arthur Henderson et al., Labour and the New Social Order; quoted in P.U. Kellogg and A. Gleason, British Labour and the War, 375, 381, 382, 387–94.
23. F. Engels, Anti–Dühring, tr. E. Burns, 315.
24. N. Lenin, Collected Works, ed. Lenin Institute, IV, Bk. II, 114 f.
25. Ibid., 194.
26. Resolution of Congress of the Communist International, 1920.
27. N. Lenin, What is to be Done? in Collected Works, IV, Bk. II, 123.
28. Joseph Stalin, Leninism, I, 41, 43, 96.
29. Alfred Rosenberg, Der Mythus des 20. Jahrhunderts, 192.
30. B. Mussolini, art. Fascismo in Enciclopedia Italiana, XIV; tr. in International Conciliation, No. 306.
31. Tr. in H.W. Schneider, Making the Fascist State, 333.
32. B. Mussolini, art. in Enciclopedia Italiana.
33. A. Rocco, The Political Doctrine of Fascism, 1925; tr. in International Conciliation, No. 223.
34. Hermann Goering, speech of September 15, 1935.
35. G. Gentile, Che cosa è il fascismo, 1925 ; tr. in Schneider, op. cit., 347.
36. Bernard Rust, speech at Heidelberg centenary, June 30, 1936.
37. Thorstein Veblen, The Nature of Peace, 75, 40.
38. Heinrich Treitschke, Selections from Politics, Gowan tr., 24, 25.
39. Ibid., 9, 31.
40. Ibid., 23.
41. J.A. Cramb, Germany and England (1913), 60, 61, 124–28, 136.
42. Ibid., 136.
43. B. Mussolini, art. in Enciclopedia Italiana.
44. Norman Angell, The Great Illusion, p. x.
45. Karl Marx, Communist Manifesto, ch. 2.
46. G. Santayana, Reason in Society, 175.
47. W.L. Garrison, Declaration of Sentiments adopted by the Peace Convention held in Boston, 1838.
48. Jane Addams, 1919.
49. Declaration of Principles of Women's International League for Peace and Freedom, U.S. Section, 1940.
50. Romain Rolland, Above the Battle, 54.
51. Bertrand Russell, Why Men Fight, 268.
52. Ibid., 178.

المــــراجع

مراجع عامة (إقرأ مراجع الفصلين الثالث عشر والسابع عشر)

S.H. Slichter, Modern Economic Society; H. Taylor, Cont. Problems in the U.S.; A.A. Berle and G.C. Means, The Modern Corporation and Private Property; J.M. Clark, Social Control of Business. T. Veblen, Theory of Business Enterprise, Theory of the Leisure Class. Graham Wallas, The Great Society. R.H. Tawney, The Acquisitive Society. T. Arnold, Folklore of Capitalism.

أبحاث عامة

Bertrand Russell, Proposed Roads to Freedom, Freedom vs. Organization, 1814–1914; Jerome Davis, Contemp. Social Movements; A. Birnie, Ec. Hist. of Europe, 1760–1930; F.W. Coker, Recent Pol. Thought; H.E. Barnes, Hist. of W. Civ., ch. 24; D.O. Wagner, ed., Social Reformers : Adam Smith to John Dewey; G.D.H. Cole, Mod. Theories and Forms of Pol. Organization, of Industrial Organization.

المثل العليا للطبقة المتوسطة

C.J.H. Hayes, Hist. of Mod. Europe; R.H. Gretton, The Middle Class; J. Corbin, Return of the Middle Class. J.L. and B. Hammond,

Town Labourer, x, xi (the mind and conscience of the rich.) Lewis Mumford, Story of Utopias. R. Dell, France. N.A. Berdyaev, The Bourgeois Mind. Jerome Davis, Capitalism and its Culture; L. Corey, The Crisis of the Middle Class; T. Arnold, Folklore of Capitalism.

الإصلاح الاجتماعي تحت حكم الطبقة المتوسطة

Birnie, ch. 14; F.A. Ogg and W.R. Sharp, Ec. Dev. of Mod. Europe, chs. 17, 18; Coker, ch. 16. C.W. Pipkin, Soc. Politics and Modern Democracy; M.S. Callcott and W.C. Waterman, Princ. of Social Legislation.

التشريع الانجليزي للمعامل

B.L. Hutchins and A. Harrison, Hist. of Factory Legislation; A. V. Dicey, Law and Public Opinion in England during the 19th Cent.

اشتراكية الدولة في ألمانيا

Gide and Rist, H. of Econ. Doctrines; A.W. Small, Origins of Sociology; C. Andler, Les origines du socialisme d'état en Allemagne (bibl.); G. Richard, La question sociale. A. Wagner, Grundlegung d. pol. Oekonomie (theoretical background). K. Rodbertus, Soziale Briefe; F. Lassalle, Arbeiterlesebuch; lives of Lassalle by Brandes, Oncken. W. Rathenau, The New Society. T. Veblen, Imperial Germany and the Indust. Rev.; W.H. Dawson, Bismarck and State Socialism, The German Workman, Social Insurance in Germany, 1883–1911; A. Ashley, Soc. Policy of Bismarck. M.R. Carroll, Unemployment Insurance in Germany.

اشتراكية الدولة في انجلترا

C.J.H. Hayes, British Social Politics; P. Alden, Democratic England; L.T. Hobhouse, Democracy and Reaction; W.S. Churchill, Liberalism and the Social Problem; J.A. Hobson, The Crisis of Liberalism; H.G. Wells,

The New Machiavelli. W.H. Beveridge, Past and Present of Unemployment Insurance; A.C.C. Hill and I. Lubin, British Attack on Unemployment.

فرنسا

E. Levasseur, Hist. des classes ouvrières et de l'industrie en France de 1789 à 1870, Questions ouvrières et industrielles en France sous la 3e République; R. Fighiera, La protection légale des travailleurs en France.

الولايات المتحدة الأمريكية

H.V. Faulckner, Amer. Econ. Hist.; J.R. Commons and J.B. Andrews, Princ. of Labor Legislation; Callcott and Waterman, Princ. of Soc. Legis.; E.M. Burns, Toward Social Security; P.H. Douglas, Soc. Security in the U.S.; I.M. Rubinow, Quest for Security. Lester F. Ward, esp. Applied Sociology (fountain head); W.E. Weyl, The New Democracy; H. Croly, Promise of Amer. Life; W. Lippmann, Preface to Politics, Drift and Mastery. Woodrow Wilson, The New Freedom.

نظام روزفلت الجديد

H.A. Wallace, New Frontiers, New Deal in Action; M. Ezekiel Jobs for All; R. G. Tugwell, Battle for Democracy. L. M. Hacker, Sh. Hist. of the New Deal; Stolberg and Vinton, Econ. Consequences of the New Deal.

النزعات الدينية في الإصلاح الاجتماعي (راجع الفصل العشرين)

في الكاثوليكية

F. Nitti, Catholic Socialism; P.T. Moon, The Labor Problem and the Social Catholic Movement in France. Lamennais, La question du travail (1848); F. Le Play, La réforme sociale (1864); Comte de Mun, La ques-

tion sociale au xix^e siècle; F. Huet, La regne sociale du Christianisme. G. Metlake, Christian Social Reform. von Ketteler; Moufang, The Soc. Question and Christianity (1864); Hitze, Capital and Labor. Leo XIII, encyc. Quod apostolici (1878), Rerum Novarum (1891). National Catholic War Council, Social Reconstruction; J.A. Ryan, The Church and Labor, A Better Economic Order.

في البروتستانتية

C. Kingsley, Alton Locke; sermon, «The Church's Message to the Workers» (1851); F.D. Maurice; T. Carlyle, Past and Present, Chartism; J. Ruskin, Unto this Last, Munera Pulveris, Fors Clavigera. Fremantle, Rauschenbusch, and the social gospel, see Ch. XX. Sherwood Eddy, A Pilgrimage of Ideas; Kirby Page, Living Triumphantly. Post-war programs: The Archbishops' Fifth Committee of Inquiry, Christianity and Ind. Problems; Federal Council of the Churches of Christ in Amer., Social Ideals of the Churches (1916), The Church and Industrial Reconstruction (1920), The Churches and the Internat. Crisis (1939); Quakerism and Industry.

حركة العمال المنظمة

في بريطانيا

S. and B. Webb, Hist. of Trade-Unionism; Industrial Democracy. P. Blanshard, Outline of the Brit. Labor Movement; R.H. Tawney, The Brit. Labor Movement. P.U. Kellogg and A. Gleason, Brit. Labor and the War; A. Gleason, What the Workers Want; L.T. Hobhouse, The Labour Movement; G.D.H. Cole, The World of Labour, Organized Labour. A. Henderson, The Aims of Labour. J.H. Richardson, Ind. Relations in G.B.

في الولايات المتحدة الأمريكية

Mary Beard, Sh. H. of the Amer. Labor Movement; J.R. Commons and associates, History of Labour in the U.S.; Documentary Hist. of

Amer. Ind. Society (chiefly before the A.F.L.). L.L. Lorwin and Flexner, The A.F. of L.; Zaretz, The Amalgamated Clothing Workers of Amer.; J.M. Budish and G. Soule, The New Unionism. Frank Tannenbaum, The Labor Movement; S. Perlman, Theory of the Labor Movement. By labor leaders : T.V. Powderly, Thirty Years of Labor (1890); John Mitchell, Organized Labor (1903); S. Gompers, Labor in Europe and America, Autobiography. R.R.R. Brooks, When Labor Organizes, Unions of their Own Choosing; E. Levinson, Labor on the March.

في فرنسا

L. Levine, Syndicalism in France; G. Weill, Hist. du mouvement social en France, 1854-1910; H. Lagardelle, Le socialisme ouvrier (by a syndicalist) ; P. Louis, H. du mouvement syndical en France, Le syndicalisme européen ; M.R. Clark, H. of the French Labor Movement (1910-1928) ; D.J. Saposs, Labor Movement in Post-war France.

الديمقراطية الصناعية

Coal Industry Commission Report, 1919 (Sanky Report) ; G.E. Plumb and W.G. Roylance, Industrial Democracy.

الاشتراكية النقابية

G.D.H. Cole, Self-Government in Industry, Social Theory, Guild Socialism. S.G. Hobson, National Guilds and the State; Reckitt and Bechhofer, Meaning of National Guilds. Niles Carpenter, Guild Socialism (critique) ; see B. Russell ; Coker, ch. 9; H.W. Laidler, H. of Socialist Thought, ch. 23.

الاشتراكية

Histories by socialists : T. Kirkup, H. of Socialism; H.W. Laidler, H.

of Soc. Thought; M. Beer, H. of Brit. Socialism ; J. Longuet, Le parti socialiste en France; M. Hillquit, H. of Soc. in the U.S.; by non-socialists: J. Rae, Cont. Socialism (1884); W. Sombart, Socialism and the Socialist Movement; F. Mehring, Ges. d. deutschen Sozialdemokratie, Marx and Engels, see Ch. XVII. K. Kautsky, The Social Revolution; R.C.K. Ensor, Mod. Socialism. Revisionists: E. Bernstein, Evolutionary Socialism; J.R. Macdonald, The Soc. Movement; Socialism, Critical and Constructive; Parliament and Revolution. Fabian Tracts; E.R. Pease, H. of the Fabian Society. S. and B. Webb, Decay of Capitalist Society, A. Constitution for the Socialist Commonwealth of Great Britain. The Labour Party's Aim: a Criticism and a Restatement. M. Hillquit, Present-Day Socialism; Norman Thomas; H.W. Laidler.

التخطيط الاقتصادي

F. MacKenzie, Planned Society; G. Soule; A Planned Society, The Coming Amer. Revolution. H. Loeb, Life in a Technocracy; J.G. Frederick, ed., For and Against Technocracy.

مباحث في التخطيط والاشتراكية

A.C. Pigou, Socialism vs. Capitalism; W.H. Beveridge, Planning under Socialism; L. von Mises, Socialism; O. Lange and F.M. Taylor, On the Economic Theory of Socialism; L. Robbins, Econ. Planning and International Order; F. von Hayek, etc., Collectivistic Econ. Planning; W. Lippmann, The Good Society.

الشيوعية

Handbook of Marxism; Lenin; What is to be Done? The State and Revolution; Stalin, Leninism. J. Strachey, The Coming Struggle for Power, Nature of Capitalist Crisis. H.J. Laski, Communism; S. and B. Webb, Soviet Communism: A New Civilization. L. Trotsky, H. of the Russian Revolution; W.H. Chamberlin, H. of the Russian Rev.; Soviet Planned Econ. Order; Russia's Iron Age. A. Rosenberg, H. of Bolshevism;

F. Borkenau, The Communist International. J. Freeman, The Soviet Worker; C.B. Hoover, Econ. Life of Soviet Russia. S.H.M. Chang, Marxian Theory of the State; H. Kohn, Nationalism in the Soviet Union. K. Kautsky, Dictatorship of the Proletariat (critique).

النظم الكلية (الدكتاتورية)

Sabine; Coker. G. S. Ford, Dictatorship in the Modern World; L. Rogers, Crisis Governments. M. Ascoli and A. Feiler, Fascism: For Whom? H.B. Ashton, The Fascist: His State of Mind.

الفاشية

H.W. Schneider, Making the Fascist State, (with S.B. Clough) Making Fascists, The Fascist Government of Italy. H. Finer, Mussolini's Italy; F. Pitigliani, Italian Corporative State; C.T. Schmidt, The Corporative State in Action; C. Haider, Capital and Labor under Fascism. A. Rossi, Rise of Italian Fascism; G. Salvemini, Under the Axe of Fascism. Mussolini, art. «Fascism» in Enc. Italiana, XIV; A. Rocco, Political Doctrine of Fascism; G. Gentile, Che cosa è il fascismo.

الاشتراكية القومية

K. Heiden, H. of Nat. Socialism, Hitler; F. Ermarth, The New Germany: N.S. Government in Theory and Practice; R. Brady, Spirit and Structure of German Fascism; E. Fränkel, The Dual State; F.L. Schuman, The Nazi Dictatorship; C.W. Guillebaud, Economic Recovery of Germany, 1933-39. Hitler, Mein Kampf; A. Rosenberg, Der Mythus des 20. Jahrhunderts; A. Kolnai, War against the West.

الطرق الديمقراطية

John Dewey, Liberalism and Social Action, Freedom and Culture.

T.V. Smith, Democratic Way of Life, Promise of Amer. Politics. G.S. Counts, Prospects for Democracy. C.A. Beard, America in Midpassage. M. Lerner, It's later than you Think. A.D. Lindsay, Essentials of Democracy; C.D. Burns, Democracy: Its Defects and Advantages; Challenge to Democracy; H.J. Laski, Liberty in the Modern State, Democracy in Crisis, The State in Theory and Practice.

المثل العليا الدولية

W.C. Langsam, World since 1914; F.L. Schuman, International Politics. F.S. Marvin, ed., Unity of Western Civilization; C.D. Burns, H. of Int. Intercourse. C. Plater, Primer of Peace and War: the Princ. of Int. Morality (clear Catholic view). Veblen, Nature of Peace.

القومية والدعوة للحروب (راجع الفصل ١٧)

J.A. Hobson, Imperialism; P.T. Moon, Imper. and World Politics; L.S. Woolf, Econ. Imperialism, Empire and Commerce in Africa. H.C. Engelbrecht and F.C. Hanighen, Merchants of Death. Hayes, Essays on Nationalism, Hist. Evol. of Mod. Nationalism; C.E. Merriam, Making of Citizens. F. Delaisi, Pol. Myths and Econ. Realities ; E.M. Patterson, ed., World Trend towards Nationalism; C.A. Beard, Idea of National Interest, Open Door at Home. F.H. Hankins, Racial Basis of Civilization. H. von Treitschke, Politics; F. von Bernhardi, Germany and the Next War. J.A. Cramb, Origins and Destiny of Imperial Britain, Germany and England (British chauvinism) ; Homer Lea, Day of the Saxon, Valor of Ignorance (American). Karl Pearson, National Life from the Standpoint of Science (biological defense of war). Criticisms of pacifism: A.T. Mahan, Armaments and Arbitration : or the Place of Force in International Relations (1912); J.K. Jones, Econ. of War and Conquest (1915; refutation of Angell) ; G.G. Coulton, Main Illusions of Pacifism (1916) ; R. Niebuhr, Moral Man and Immoral Society; P.H.K. Lothian, Pacifism is not Enough. See under Fascism and National Socialism, esp. Mussolini, Hitler, Rosenberg.

الدولية الحرة

J.B. Scott, Peace Conferences of 1899 and 1907; N.M. Butler, The International Mind; J.A. Hobson, Towards International Government (1915), Democracy after the War; H.N. Brailsford, A League of Nations (1917); G.L. Dickinson, The European Anarchy, The Choice before Us. S.P. Duggan, ed., The League of Nations; T. Marburg, Dev. of the League of Nations Idea; J.S. Bassett, League of Nations; F. Morley, Society of Nations. J.T. Shotwell, War as an Instrument of National Policy; F.G. Tuttle, Alternatives to War; P.C. Jessup, Internat. Security; Clarence Streit, Union Now. P.B. Potter, Int. to Study of Internat. Organization; H.M. Vinacke, Internat. Organization; J.H. Randall, A World Community. G. Santayana, Reason in Society; Felix Adler, Ethical Phil. of Life, Reconstruction of the Spiritual Ideal; H.G. Wells.

الدولية الداعية للسلام

Devere Allen, The Fight for Peace; A.C.F. Beales, Hist. of Peace; B.F. Trueblood, Dev. of the Peace Idea; M.E. Curti, The Amer. Peace Crusade, 1815-1860; Bryan and World Peace; Peace or War: the Amer. Struggle, 1636-1936. Charles Sumner, True Grandeur of Nations, in Addresses on War; Tolstoy; J.S. Bloch, Future of War (military viewpoint); Norman Angell, Great Illusion, Fruits of Victory (economic); F.W. Hirst, Pol. Econ. of War. David Starr Jordan, War and Waste, Aftermath of War (biological); F. Nikolai, Biology of War; J. Novicow, Les luttes entre les sociétés humaines (refutation of social Darwinism); G. Nasmyth, Social Progress and the Darwinian Theory. Romain Rolland, Above the Battle; Bertrand Russell, Justice in War-Time, Why Men Fight, Which Way to Peace? Jane Addams, Peace and Bread in Time of War, The Second 20 Years at Hull House; M.L. Degen, Hist. of the Women's Peace Party. D. Allen, ed., Pacifism in the Modern World. M.K. Gandhi, Great Thoughts of M. Gandhi, Speeches and Writings; C.F. Andrews, M. Gandhi's Ideas; K. Shridharani, War without Violence. L. Richards, Realistic Pacifism; Canon Raven, War and the Christian; W.W. Van Kirk, Religion Renounces War.

فهرست الأعلام

— ز —

— س —

— ش —

– ط –

– ع –

– غ –

– ف –

– م –

— و —

— ي —

فهرست المواضع والمواقع والبلدان

— ب —

— ت —

— ج —

– ح –

– د –

– ر –

– ز –

– س –

— ق —

— ك —

— ل —

— م —

– ن –

– هـ –

فهرست

بأسماء الكتب والرسائل والأبحاث والمقالات التي وردت في النص

— خ —

— د —

— ذ —

— ر —

— س —

— ش —

— ص —

— ط —

— ع —

– ف –

– ق –

– ك –

— ل —

— م —

فهرس المحتويات

الكتاب الرابع

عالم ينمو — الأفكار والآمال في السنوات المائة الأخيرة



مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب